Der daseinsanalytische Ich- und Selbstbegriff und seine Bedeutung für die Psychologie und Psychotherapie

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Ephraim Lehmann
von Holon, Israel

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

Druck - M. Schmitt, 1980
Marburg, BRD

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507216_0045

Der daseinsanalytische Ich- und Selbstbegriff und seine Bedeutung für die Psychologie und Psychotherapie

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Ephraim Lehmann
von Holon, Israel

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

Druck - M. Schmitt, 1980
Marburg, BRD

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

EINLEITUNG 6

Teil I

Kapitel 1:
ICH UND DER ANDERE
BEI HEIDEGGER, SARTRE, HUSSERL, M. SCHELER,
E. STRAUSS, V. v. WEIZSÄCKER, BINSWANGER,
BUBER, FEUERBACH, DILTHEY UND K. LÖWITH 13

Kapitel 2:
DEFINITIONEN DES "ICH"- UND "SELBST"-BEGRIFFS
IN DER PSYCHOLOGIE 26

Definitionen des Selbst und des Ich 29

a) Das Selbst als Kern der Persönlichkeit 29

a) Das Selbst als Prozeß 30

c) Das Selbst als Potential 30

d) Das Selbst als Porträt 32

Kapitel 3:
THEORETISCHE UND PRAKTISCHE IMPLIKATIONEN
DER ONTISCHEN AUSGANGSPUNKTE ZUM "SELBST"-
BEGRIFF FÜR DIE PSYCHOLOGIE, PSYCHOPATHO-
LOGIE UND PSYCHOTHERAPIE 34

Kurze Übersicht der nach theoretischen Schwerpunkten eingeteilten psychologisch-psychotherapeutischen Systeme 39

Bio-psychologisches Entwicklungsmodell 39

Psychologische Selbst-Realisations-Therapien 41

Das sozial-psychologische Modell 44

Kognitions-erfassungspsychologisches Modell 45

Lern- und verhaltenspsychologisches Modell 46

Seite

Kapitel 4:
DER MANGEL UNTERSCHIEDLICHER AUSWIRKUNG DER PSYCHOLOGISCHEN THEORIEN TROTZ DER VERSCHIEDENHEIT IHRER ONTISCHEN VORAUSSETZUNGEN 50

Kapitel 5:
KRITIK DER DEFINITIONEN DES "SELBST"-BEGRIFFS, IHR MANGEL AN ONTOLOGISCHER FUNDIERUNG 56

Teil II

Kapitel 1:
MENSCHSEIN IST MIT-SEIN 66

Anhang zu Kapitel 1 74

Kapitel 2:
DA-SEIN IST ZWISCHENMENSCHLICHER RAUM, DIE GRUNDVERFASSUNG DES ONTOLOGISCHEN SELBST 77

Kapitel 3:
DAS ONTOLOGISCHE SELBST ALS INNERWELTLICHER BEDEUTUNGSZUSAMMENHANG DER ZWISCHENMENSCHLICHEN BEZIEHUNGEN 84

Kapitel 4:
DAS ICH-ERLEBNIS IM ONTOLOGISCHEN SELBST 89

Kapitel 5:
DAS ONTOLOGISCHE SELBST ALS ERLEBNIS DER FERNE UND DES ENT-FERNENS IM MITSEIN 94

Seite

a) Die Existenzialien der Sorge, Ferne, ihr Modus der Nähe, und das Ent-fernen 94

b) Die Graduierung der Ferne und Nähe im Mitsein 98

c) Das Ent-fernen als "Möglichkeit" und "Können" 101

d) Die ontologische Dimension des zwischenmenschlichen Raumes: Isolierung vs. Verbundenheit 105

e) Drei Arten der Einsamkeit 106

Kapitel 6:

DAS ONTOLOGISCHE SELBST ALS WELTBILD

DIE DIMENSIONEN DES ZWISCHENMENSCHLICHEN

RAUMES ALS ENT-FERNUNGSARTEN UND -WEISEN 112

Einführung zum Begriff des Weltbildes 112

Das Werden des Seins und das Werden des Weltbildes 115

Weitere Ausführungen zum Weltbild: Die vier ontologischen Dimensionen des zwischenmenschlichen Raumes 120

Die Dimension: Isolierung vs. Verbundenheit 120

Die Frage nach dem WER. Die Dimensionen des Art- und Wertvergleichens 122

Die Dimension des Artvergleichens 125

Die Dimension des Wertvergleichens 127

Die Dimension der Befindlichkeit: LUST vs. UNLUST (Schmerz) 131

Die Dimension des Widerstandes: FREIHEIT vs. ZWANG 137

Die ontologisch-ontischen Dimensionen zum Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes 142

1. Die Dimension der Leidensbereitschaft: Einsatzarmut vs. Verantwortung 142

2. Die Dimension der Berührungsfläche: Berührungsweite vs. Berührungsenge 144

Seite

3. Die Dimension der "Uneigentlichkeit" oder der Verfallenheit an das "Man": Die Wendung an das "Sie" und an das "Du" 147

4. Die Dimension der Instrumentalität: Haben vs. Sein 149

5. Die Dimension des Überpersönlichen: Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes als Ganzheit einer Gestalt vs. atomistische Vereinzelung 152

Kapitel 7:

DAS "ERLEBNIS DER EIGENEN UNMÖGLICHKEIT" 155

Kapitel 8:

DAS PERSONALE DASEINSERLEBNIS ALS ONTOLOGISCHES SELBST 174

Kapitel 9:

RÜCKBLICK AUF DIE THEORIE DES ONTOLOGISCHEN SELBST UND IHRE IMPLIKATIONEN FÜR DIE PSYCHOLOGIE 178

LITERATURVERZEICHNIS

Teil I 185

Teil II 191

Lebenslauf des Verfassers 196

EINLEITUNG

Zum Problem der Analytik der Begriffe "Seele, Bewußtsein, Geist und Person" sagt Heidegger:

> "Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß *der Ansatz eines zunächst gegebenen 'Ich' und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt.**) Jede Idee vom 'Subjekt' macht noch - falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist - den Ansatz des 'subjectum' ... *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die 'Seelensubstanz' oder die 'Verdinglichung des Bewußtseins' zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweitung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichen *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei."1)

Und über die Psychologie schreibt Heidegger:

> "Dasselbe gilt nicht minder von der *'Psychologie'*, deren anthropologische Tendenzen heute unverkennbar sind. Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine *Biologie* einbaut."2)

Wir möchten hier einen theoretischen Zugang zu einem psychologischen System vorzeichnen, welches der Fundamentalontologie der Existenzial-Analytik gerecht wird. Unser Versuch vermeidet und negiert die traditionelle Annahme einer zerlegbaren, dinglichen, seelischen Apparatur "im" Menschen: sei es als Begriff, wie Charakter, Persönlichkeit, Eigenschaften, oder als pseudoabstrakte Instanzen, wie "Ego-Super-Ego" und "Es".

---

*) Kursive Hervorhebung und Anführungszeichen vom Verf.

Ein psychologisches System hat die Aufgabe, die unbegrenzte Vielfältigkeit der Individuation der Existenzen, die individuelle Eigenart der Lebenswege zu verstehen, zu erklären und eventuell zu beeinflussen (Psychotherapie und Erziehung). Um diese Aufgabe zu erfüllen, muß das System die allgemeinen kausalen Zusammenhänge des "Werdens", welches "Sein" ist, verstehen und erklären, aber auch über befriedigende Instrumente verfügen, um die ganze individuelle Lebensart des Einzelnen begründen zu können.

Die Existenzphilosophie hat bereits allgemeine Ausgangspunkte für ein psychologisches System geschaffen: die den verschiedenen Existenzphilosophen gemeinsamen hat I. M. Bochenski zusammengestellt. Ich zitiere im folgenden diese Ausgangspunkte:

> "Der Mensch (der zwar selten so genannt erscheint, sondern vielmehr als 'Dasein', 'Existenz', 'Ich', 'Fürsichseiendes' bezeichnet wird) besitzt allein die Existenz. Genauer noch besitzt er sie nicht, sondern *ist* er seine Existenz. Wenn er ein Wesen hat, so ist dieses Wesen seine Existenz oder folgt es seiner Existenz.
> Die Existenz wird absolut *aktualistisch* aufgefaßt. Sie *ist* nie, sondern sie *schafft* sich selbst in Freiheit, sie wird. ... Jeden Augenblick ist sie mehr (und weniger) als sie ist. ...
> Die Subjektivität wird ... in *schöpferischem* Sinne verstanden: Der Mensch schafft frei sich selbst, er *ist* seine Freiheit. ...
> Als eine unvollendete und offene Wirklichkeit erscheint er vielmehr engstens *mit der Welt*, insbesondere mit den anderen Menschen wesenhaft *verbunden*. ... Und zwar in der Weise, daß einerseits die menschliche Existenz in die Welt eingefügt erscheint, so daß der Mensch immer eine bestimmte Situation hat, mehr noch, seine Situation *ist*, und andererseits eine besondere Verbindung zwischen den Menschen gesehen wird, die wie die Situation das eigentliche Sein der Existenz bildet. Diesen Sinn haben das 'Mitdasein' Heideggers, die 'Kommunikation' Jaspers' und das 'Du' Marcels.

> Alle Existenzialisten verwerfen die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt und *entwerten* damit die *intellektuelle Erkenntnis* im Bereiche der Philosophie. Nach ihnen wird wahre Erkenntnis nicht durch den Verstand gewonnen, sondern muß vielmehr die Wirklichkeit erlebt werden. Dieses Erleben aber geschieht vornehmlich durch die Angst, ..."3)

Jeder dieser ontologischen Ausgangspunkte fordert von einer Psychologie die Stellung einer entsprechenden Frage:

1) Wie läßt sich der Mensch methodologisch erfassen, wenn seine "Existenz" sein "Wesen" ist - und das "Wesen" seine "Existenz"? -
Existenz ist doch nur sichtbares Handeln und Tun. Führt das zu einem "Behaviourismus", der von vornherein auf das Verständnis des Innerweltlichen verzichtet? -

2) Wie schaffen "Wesen" und "Existenz" sich selbst? -

3) Was bedeutet die "wesenhafte" Verbundenheit des Menschen mit den anderen Menschen? -

4) Wie bildet sich eine Individualität, da der Mensch schon immer zwischenmenschliche Situation "ist"? -

5) Wenn es nicht die intellektuelle Erkenntnis ist, welche das Leben des Menschen steuert: Wie läßt sich der Mensch beeinflussen und verändern?
Die Kernfrage:
Was ist Psychotherapie? - und
Was trägt die "Einsicht" zur sogenannten Heilung bei?

Dieser Entwurf eines psychologischen Systems baut auf das ontologische Fundament von Heideggers Daseins-Analytik auf. Die Axiome und Ausgangspunkte für dieses System sind Begriffe, welche Heidegger "Existenzialien" nennt:

> "Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seins-Charaktere des Daseins *Existenzialien*." 4)

Die zentralen Existenzialien, welche hier für die Psychologie weiter entwickelt werden, sind die folgenden:

A. "Mitsein",
B. "Ent-fernen",
C. "Dasein als Räumlichkeit",
D. "Verstehen",
E. "Sorge" und
F. "Faktizität".

Diese Abhandlung stellt die Verbindung der Existenzialien "Mitsein" und "Ent-fernen"*) besonders heraus. *Die Tendenz zur Nähe als Ent-fernen im Mit-Sein wird als ein Kernpunkt behandelt.* Unsere Ausführungen vertiefen das Thema "Mitsein", welches Heidegger im ersten Abschnitt, 4. Kapitel, von "Sein und Zeit" beschreibt. Das Räumliche des Daseins wird hier als ein zwischenmenschlicher Raum betrachtet: ein "Ich-Du-Er-Sie-Raum". Heideggers Existenzial des "Verstehens" ist so ausgearbeitet, daß sich aus ihm der Begriff des Weltbildes ergibt. Das Existenzial der "Sorge", wie es Heidegger als *Sorge um das Sein des Daseins* bestimmt, ist in dieser Abhandlung hervorgehoben als die Triebkraft für das Ent-fernen und die Tendenz zur Nähe im Mitsein.

Das Existenzial der "Faktizität" ist immer die zwischenmenschliche, bestimmte, gegenwärtige Situation sowie auch deren Verbindungskette mit der Vergangenheit. Der Begriff des Lebensweges entwickelt sich aus dem Existenzial der Faktizität und entspricht der Individualität, d.h. dem, was wir Persönlichkeit nennen.

In der Fundamental-Ontologie und Daseins-Analytik Heideggers sieht diese Abhandlung das Philosophisch-Primä-

*) *Der Begriff Ent-fernen wird hier im Sinne Heideggers gebraucht. Ent-fernen meint das Nichten der Ferne, das Nahe-kommen, s. Zitate S. 15 (Fußnote) u. S. 95.*

re. Die oben genannten Existenzialien sind die Grundbegriffe dieses philosophischen Unterbaus, und aus ihnen erst versuchen wir, ein psychologisches System aufzubauen. Auch der Begriff der "Person" und der "Individualität" können erst aus den ontologischen Grundbegriffen herauswachsen.Die Daseins-Analytik Heideggers stellt die Frage nach dem "Sein" und antwortet darauf, daß Dasein ein "Ent-fernen" ist und immer schon ein "Mit-den-Anderen-sein".

Vom Standpunkt der allgemeinen ontologischen Bestimmung des Seins genügen Heideggers Existenziale als Fundament weiterer theoretischer Erwägungen zum Verständnis der Person und der Individualität. Eine Person und eine bestimmte Individualität sind jedoch ontische Erscheinungen; denn jede Individualität verkörpert das Besondere und das Eigene, welches zwar immer ontologisch verankert ist, sich aber stets durch Einzigartigkeit auszeichnet. Das Werden dieser Eigenheit der Individualität ist das, was die Psychologie besonders beschäftigt.

Der hier vorgelegte Versuch, ein psychologisches System zu skizzieren, erkennt *das Ent-fernen im Mitsein als maßgebenden Ausgangspunkt* an. Mit dieser Erscheinung hatte sich Heidegger nur soweit beschäftigt, wie es für die Schaffung einer Fundamental-Ontologie notwendig war. Es ging ihm nicht darum, ein psychologisches System aufzubauen, welches Persönlichkeit und Individualität erklären sollte. Ansätze zu dem Problem des Ent-fernens im Mitsein finden sich aber bei vielen Autoren, deren Ausgangspunkt im Denken kein rein ontologischer war, welche aber alle dazu beigetragen haben, das Werden der Person und der Individualität aus dem Ent-fernen im Mitsein zu verstehen. Wir denken hier an E. Strauss, L. Binswanger, M. Scheler, V. v. Weizsäcker und andere. Weiterentwicklungen von Heideggers Denken, besonders was die Psychologie anbelangt, sind

bei K. Löwith und J. P. Sartre zu finden. Dies ist der Grund dafür, daß diese Abhandlung von dem Zentralproblem des Ent-fernens im Mitsein aus auch diese Autoren einbezieht.

Im ersten Teil der Arbeit besprechen wir zunächst den Ich- und Selbstbegriff bei Heidegger, Sartre und anderen Autoren und geben eine Übersicht der Definitionen dieser Begriffe in der Psychologie. Die Definitionen des "Ich" und des "Selbst" in der Psychologie stellen immer eine Zusammenfassung ontischer Ausgangspunkte der verschiedenen psychologischen Theorien dar. Letztere haben Implikationen für die Psychopathologie und die Praxis der verschiedenen psychotherapeutischen Schulen. Es wird dann anhand der in der Literatur vorliegenden Forschungsergebnisse gezeigt, daß die unterschiedlichen psychologischen Theorien und differenten psychotherapeutischen Praktiken keine unterschiedlichen Wirkungen und Resultate aufweisen. Diese Tatsache, wie auch die Tatsache des Mangels an Kriterien, welche Daseinsweisen bewerten können, münden schließlich in eine Kritik der ontologischen Voraussetzungen, welche den ontischen Theorien in der Psychologie zugrunde liegen.

Im zweiten Teil der Arbeit versuchen wir, den daseinsanalytischen ontologischen Ausgangspunkt für ein psychologisches System darzustellen. Hier führen wir den Begriff des "ontologischen Selbst" ein, welcher als die je-meinige "Welt" und als Bezug verstanden ist. Der Begriff des ontologischen Selbst versucht, die untrennbare Einheit von Subjekt und Objekt zu erfassen.

Die Existenzialien, aus denen das ontologische Selbst abgeleitet wird, sind Heideggers Daseinscharaktere der Räumlichkeit, des Verstehens, der Sorge und des Ent-fer-

nens. Als Bezug ist das "ontologische Selbst" immer schon Befindlichkeit in Heideggers Sinne und im zwischenmenschlichen Raum orientiert.

Wir kommen schließlich auf die Psychologie zurück und zeigen die Implikationen auf, welche sich aus dem Begriff des "ontologischen Selbst" für sie ergeben.

TEIL I

KAPITEL 1

ICH UND DER ANDERE

BEI HEIDEGGER, SARTRE, HUSSERL, M. SCHELER, E. STRAUSS, V. v. WEIZSÄCKER, BINSWANGER, BUBER, FEUERBACH, DILTHEY UND K. LÖWITH

Heidegger behandelt in "Sein und Zeit" das Problem des Mit-Seins in relativer Kürze; sein Zugang zu diesem Thema entspricht seiner ontologischen Analyse. Das Zwischenmenschliche behandelt er im 1. Abschn., Kap. 4 ("Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das "Man") und in Kap. 5 ("Das In-Sein als solches"). Er setzt sich nicht eigens mit dem Problem des "Ent-fernens im Mit-Sein" auseinander, da es als Existential des Da-Seins im Mit-Sein schon immer enthalten sein muß. Es war auch nicht Heideggers Ziel, die *ontische* Beschaffenheit des Mit-Seins festzustellen, sondern die *ontologische* Grundlage zu schaffen, die ihm eine weitere Analyse des Seins als Mit-Sein ermöglicht. Es geht aber aus seiner Ontologie hervor, daß das Entfernen des Seins ein nicht zu trennendes Existential des Mit-Seins ist, weil Da-Sein immer schon Mit-Sein ist.

Gleicherweise kann das Mit-Sein nur aus der Welt her gedacht werden, in der sich das Da-Sein besorgend und daher umsichtig aufhält. Das Mit-Sein als Ent-fernen kann nur vom Gesichtspunkt der Sorge her verstanden werden, weil "Sein" das ist, was sich um sich selbst sorgt. Heideggers Ontologie zwingt deshalb zu weiteren Ausführungen, weil er sich einerseits auf die Begegnung des Mit-Daseins im Zeugzusammenhang beschränkt und andererseits nur die Modi des Mit-Daseins: Für-

Sein, Gegen-Sein, Ohne-Sein, Einander-nichts-Angehen und Aneinander-Vorbeigehen behandelt.

Heidegger führt zwei Weisen der "Für-Sorge" an: die eine, welche "für den Anderen einspringt", wobei die Person, welche beim Zeugzusammenhang ist, aus ihrer Stelle geworfen wird, - und die andere, welche "dem Anderen vorausspringt", wobei dem Anderen geholfen wird, für den Zeugzusammenhang frei zu werden. Heideggers Betonung des im Mit-Sein zwischenmenschlichen Begegnens durch das Vorhandene und Zuhandene des Zeuges und durch den Zeugzusammenhang wird von ihm als das "Alltägliche" bestimmt, jedoch betont er, daß ontologisch das Verständnis des Mit-Seins damit nicht erschöpft ist; er benutzt ausdrücklich die Worte "zunächst und zumeist".[5] Weiterhin unterstreicht er die Tatsache, daß das Mit-Sein der Anderen schon erschlossen ist, wenn der Andere, welcher mit dem Zeug umgeht, nicht vorhanden ist.[6]

Der Begriff "Zeug" als solcher kann entweder in seiner vulgären und sehr begrenzten oder auch in seiner allerweitesten Bedeutung verstanden werden: Wenn z.B. die Muttermilch, die Nahrung des Säuglings, wie auch alles für das Mütterliche Charakteristische und Notwendige, das den Säugling erwärmt und zu seiner Versorgung notwendig ist, "Zeug" genannt wird, würde das Begegnen des Säuglings und der Mutter dementsprechend auf seinen Zeugzusammenhang zurückzuführen sein.

Wir haben uns hier die Aufgabe gestellt, das für das Dasein konstitutive Mit-Sein in Heideggers Sinn der "Sorge" des "Ent-fernens" zu verstehen und die Analyse dieses Phänomens zu erweitern. Die Schwierigkeit,

das Ent-fernen*) im Mit-Sein erschöpfend und erschließend zu bestimmen, ist komplex. Das Mit-Sein ist ein multi-dimensionales Existential, dessen parallellaufende Tendenzen z.T. in paradoxer Weise erlebt und beobachtet werden. Die Widersprüchlichkeit der Phänomenologie des Mit-Seins erfüllt das Alltagsbewußtsein; das Mit-Sein ist dem Alltagsbewußtsein ganz besonders "bewußt", sowohl schmerzhaft als auch erstrebend und erfüllend, weil gerade Mit-Sein immer schon ent-fernend ist. Das Verlangen nach Zugehörigkeit, Wärme, Heim-lichkeit, Anerkennung, Freundschaft und Liebe ist ein stets antreibendes Erstreben. Die genannten Grundbefindlichkeiten werden immer so erlebt, daß sie simultan und ineinander verwoben zwischen Sehnsucht nach Erfüllung und schmerzlicher Angst vor der Versagung schweben. Die noch nicht erreichte Nähe zum Anderen wird angestrebt, und die schon erreichte Nähe muß aufrecht erhalten werden. Die schon erreichte Nähe kann wieder zur Ferne werden. So ist schon die Umarmung in Freundschaft und Liebe das dem Dasein konstitutive leibliche Handeln des aktiven An-sich-Drückens des in Erstrebung der Nähe aktiven Haltens und Festhaltens des Anderen, das Vermeiden seines Entweichens und Entfernens. Auch sind dem Alltagsbe-

---

*) *Der Begriff Ent-fernen wird hier in Heideggers Sinn gebraucht:"Das Dasein aber ist "in" der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden.*
*Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich auf dem Grunde dieses In-Seins. Dessen Räumlichkeit aber zeigt die Charaktere der Ent-fernung und Ausrichtung. Unter Entfernung als einer Seinsart des Daseins hinsichtlich seines In-der-Welt-seins verstehen wir nicht so etwas wie Entferntheit (Nähe) oder gar Abstand. Wir gebrauchen den Ausdruck Entfernung in einer aktiven und transitiven Bedeutung. Sie meint eine Seinsverfassung des Daseins, hinsichtlich derer das Entfernen von etwas, als Wegstellen, nur ein bestimmter, faktischer Modus ist. Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen."*7)

wußtsein der Haß und der Kampf wohl bekannt. Beide sind in dialektischer Weise mit dem Erstreben der Nähe im Zwischenmenschlichen verbunden. Denn nur da, wo die Nähe unerträglich ist, kann im Zwischenmenschlichen das aktive Negieren einer Nähe motiviert sein. Wäre dem nicht so, würde es anstatt Haß und Kampf nur Gleichgültigkeit geben.

Die Widersprüchlichkeit der Phänomenologie des Mit-Seins, welche das Alltagsbewußtsein erfüllt, liegt auch im stets innerweltlichen Vorhandensein gerade des Mit-Seins, welches am allerfernsten und am unbekanntesten ist. Gerade diesem innerweltlich immer repräsentierten, vollkommen anonymen und unpersönlichen Mitmenschlichen ist der entscheidende Anteil des Mitmenschlichen gegeben, weil es dem Dasein gebietet, was es soll und was es darf. Die Widersprüchlichkeit liegt hier in der nur innerweltlich massiv erlebten Gegenwart des ganz im Fernen Mit-Seienden und dessen nicht faßbarer, vorhandener konkreter Erscheinung. Es ist dies das Heideggersche "Man", welches eine stete Abständigkeit wahrt. Das "Man" ist in anonymer Gegenwart des Durchschnittlichen innerweltlich dem Seienden "innewohnend". Trotz der Abständigkeit und der Statik der Ferne, die es wahrt, ist es ausschlaggebend zur Ausrichtung des Da-seins in der Welt und erlangt diesbezüglich die Wertsetzung des Menschen für seinen Entwurf und die Wahl seiner Richtlinien zum Handeln im Mit-Sein. Es ist das "Man", das gebietet, was erstrebenswert sein soll. Dieses Anonymste und Fernste im Mit-sein ist der Träger desjenigen, was in der Soziologie Kultur genannt wird. Das "Man" ist der Träger von Normen und Werten, jeweils individuell und innerweltlich verankert, doch nur durch *seine* massive anonyme Gegenwart innerweltlich für den Einzelnen Maß und Richtung gebend. Es ist dieser Sachverhalt, den

Max Scheler als "das personale Wertsein und die sittliche Seinsweise" auslegte, ohne die Heideggersche Analyse des "Man" nachzuvollziehen.[8)]

Widersprüchlich ist für das Alltagsbewußtsein auch die in einem Paradox erlebte "Ich-und-Fremdheits-Dimension", welche sich als Ich darstellt, aber immer schon "Ich" und "Nicht-Ich" ist. Das Ich-sagen als Seinsbezug erlebt das Alltagsbewußtsein zuerst in der konkreten Ausrichtung zum Anderen; als solches wird es zuerst gewahrt, daß es z u m Anderen ist. In dieser Situation ist es auf den Anderen ausgerichtet und - obwohl das Sein ein Bezugssystem ist - gerade *in diesem Bezugssystem seiner selbst nicht bewußt;* denn - wie Heidegger schreibt:

> "Im Ich-Sagen spricht sich das Dasein als 'In-der-Welt-Sein' aus",9)
> "Das 'Ich' darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein 'Gegenteil' enthüllt. ... Die Klärung des In-der-Welt-Seins zeigte, daß nicht zunächst 'ist' und auch *nie* gegeben ist e i n b l o ß e s S u b j e k t o h n e W e l t. Und so ist am Ende *ebensowenig* zunächst e i n i s o l i e r t e s I c h gegeben ohne die Anderen."10) *)

Das in der Alltäglichkeit übersehene "Ich", welches im und als Bezugssystem denselben Stellenwert hat wie der Andere, wie das "Nicht-Ich", ist das, weil es abstandslos vor demjenigen "Wer" ist, das sich im Wechsel der *Verhaltungen* und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht.[11)]

Im "Zum-Anderen-ausgerichtet-Sein" wird "Ich" im Bezugssystem des In-der-Welt-Seins i m m e r als selbstverständliches übergangen. Andererseits jedoch ist das

---

*) Vom Verfasser hervorgehoben.

Ich seiner selbst gewahr, wenn es sich wünscht: "Ich möchte so oder so von Ihm, von Ihr, von Ihnen gesehen, erlebt oder empfunden werden." Dieser Wunsch stellt zwar "Ich" *in das Bezugssystem* des In-der-Welt-Seins, erlebt sich selbst aber innerweltlich als eine vom Nicht-Ich getrennte Dimension. Die schon immer *vorgegebene* Einheit von Ich und Nicht-Ich zerfällt hier in Ich als Subjekt und Nicht-Ich als Objekt, d.h. in Eigen- und Fremd-Dimensionen. Durch die Trennung von Subjekt und Objekt verschließt oder erschwert das abgetrennte Ich dem Alltagsbewußtsein das Verständnis der ontologischen Unzertrennlichkeit von Ich und Nicht-Ich.

In verschärfter Vielseitigkeit erleben wir unsere Eigen-Leiblichkeit und Fremd-Leiblichkeit im Mit-Sein. So ist der Leib, den ich habe, ein anderer Leib als der, der ich bin. Und so ist der Leib, als der ich empfinde, wieder ein anderer, als der *ich erlebe*, vom mitseienden Andern *gesehen zu werden*.[12)]
Während das im Mit-Seienden Zwischenmenschliche nur im Leiblichen *ausgetragen sein* kann, nämlich im Phänomen des Aus-drucks und des Ein-drucks, bleibt uns das Erleben und Empfinden des Anderen unüberbrückbar verschlossen. Fremdleiblichkeit erklärt uns den Anderen nur durch sein Verhalten (H. Plessner[13)]). Die Widersprüchlichkeit des Mit-Seins als Leibliches ergibt sich auch aus der ganz unterschiedlichen Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung unseres Leibes. So sind es nur ganz wenige Menschen, welche Teile ihres Körpers auf Photographien als ihre eigenen identifizieren und sie von der Leiblichkeit Anderer unterscheiden können, wenn sie mit ihnen zusammen photographiert wurden. Und doch ist das Erleben der eigenen Leiblichkeit das allernächste, das allereigenste und das mit Selbstverständlichkeit als Selbst Erlebte (W. Wolff[14)]). Im Mit-Sein

spaltet sich die Leiblichkeit in das "Haben" des Körpers und das "Sein" des Körpers (G. Marcel[15]).

Die schon im Mit-Sein immer maßgebende Geschlechtlichkeit ist dem Alltagsbewußtsein zuerst als Körperlichkeit zugänglich. Obwohl das Alltagsbewußtsein zuerst das Körperliche erfaßt, ergibt sich im zwischengeschlechtlichen Mit-Sein eine schon im Dasein ruhende Differenzierung zwischen Geschlechtskörper und Geschlechtsleib (V. E. v. Gebsattel[16]). Als Geschlechtsleib erstrebt Dasein im Mit-Sein die Gestaltung eines "Wir" an, in v.Gebsattels Worten "leibliche Wirgestalt der Liebe". So gründet auch hier die im Mit-Sein widersprüchliche Erlebnisweise, und zwar in der Verschiedenheit des Geschlechtsleibes und des Geschlechtskörpers, den wir im unpersönlichen Mit-Sein wahrnehmen. Die komplizierte Phänomenologie des Mit-Seins mit ihren paradoxen Erlebnisqualitäten hat zu den verschiedensten Ansätzen und Versuchen, es begrifflich zu erfassen und systematisch darzulegen, Veranlassung gegeben.
So verschieden diese Darlegungen in Philosophie, Anthropologie, Psychiatrie und Psychologie auch sind, haben sie doch *alle implizit oder explizit das Existential des Mit-Seins* gemeinsam. Deswegen wollen wir hier das im Mensch-Sein verankerte Mit-Sein in den Perspektiven dieser Theorien kurz schildern; allen den nachstehend skizzierten anthropologischen Systemen liegt ein stetes Nichten oder Schaffen der Abständigkeit im Mit-Sein als ontologischem Unterbau zugrunde.

Sartre unterscheidet zwischen In-Sich-Sein gewisser Dinge und Lebewesen und Für-Sich-Sein. Existenz, der Mensch, ist das Wesen, welches die Leere des reinen In-Sich-Seins mit und durch das Für-Sich-Sein nichtet. Menschsein ist schon die Negation des In-Sich-Seins

durch das Für-Sich-Sein. Das Entscheidende für unsere Betrachtung des Mit-Seins ist jedoch, daß das Für-Sich-Sein DURCH das immer schon mit-seiende Dasein des Anderen da ist. Erst durch den *Blick* des Anderen auf mich erlebe ich mich als Objekt für ihn, und ganz simultan mit diesem Objekt-für-den Anderen-Sein werde ich aus einem In-Sich-Sein das Für-Sich-Sein. Auf diese Weise bin ich aber schon gleichzeitig ein Für-den-Anderen-Sein: das dem Menschen eigene Für-Sich-Sein ist schon immer ein Für-den-Anderen-Sein. Im Mit-Sein liegt ein unlösbarer Konflikt: Der Andere besitzt mich durch seinen Blick und nimmt mir meine Freiheit. So formt er mich jedoch zur Person. Gleichzeitig möchte ich den Anderen in seiner Freiheit besitzen, und dasselbe geht im Anderen vor, da er sich durch meinen Blick auf ihn seiner Freiheit beraubt fühlt und sich als Objekt von mir erlebt. Das "Den-Anderen-Besitzen" bedeutet für Sartre nicht ein Verlangen nach Macht, denn es ist die Freiheit des Anderen, welche ich besitzen will. In der Liebe möchte der Mensch aus Freiheit und als Freiheit geliebt werden - und nicht durch Zwang und Unterwerfung. Es ist der Kampf um Annäherung und um das totale Nichten der Abständigkeit zwischen mir und dem Anderen: das Paradox des Wunsches, als Freiheit - aus Freiheit geliebt zu werden, und trotzdem wünsche ich gleichzeitig in meiner Liebe, daß des anderen Freiheit nicht mehr frei sei. Ich bin ein Objekt für den mich Liebenden - und wehre mich gleichzeitig dagegen. Ich möchte das Objekt sein, an welches der mich Liebende sich verliert, und dessen liebende Freiheit beeinflussen; ich möchte aber auch selbst a priori existieren als objektive Grenze seiner Freiheit.

Sartre analysiert den Komplex des Verhaltens zum Anderen in seinem Buch "Das Sein und das Nichts" im dritten Teil: "Das Für-andere". Seine Ausführungen über die Leiblichkeit bringt er im zweiten Kapitel dieses Teils

mit der Bezeichnung "Der Leib", wo er seine ontologische Auffassung des Leibes, d.h. des Selbst, in Beziehung zu Anderen darlegt. Das dritte Kapitel dieses Teils nennt er: "Die konkreten Verbindungen mit anderen". Hier beschreibt er die meist ontischen Einstellungen zu Anderen in verschiedenen zwischenmenschlichen Situationen, z.B. Konflikte wie Haß, Masochismus und Sadismus.[17)]

Die ICH-DU,ICH-WIR Beziehung, die Frage nach der Entstehung eines Ich-Bewußtseins und der Intersubjektivität

Das Phänomen des Mit-Seins führt zur Frage der Entstehung des Ich-Bewußtseins und kommt auch in der Problematik der Intersubjektivität und des Primats der "Ich-Du"- und "Ich-Wir"-Beziehung zum Ausdruck. Auch hier ist Sartre[18)] zu nennen, der versucht, die Genese des *Wir* durch die Bildung einer Wir-Zusammengehörigkeit aus der Solidarität Zweier, die sich von einem Dritten konfliktartig abgrenzen, zu erklären. In ähnlicher Weise argumentiert auch G. Simmel.
Husserl begründet die "Person" in seinem zweiten Buch der "Ideen"[19)] durch das "natürliche, objektive oder empirische Ich". Seiner Auffassung nach wird die Person erst zu einer solchen durch die Gegenüberstellung zum Anderen, wodurch das Ich eine Alienation "erleidet", die er Entfremdung nennt.
M. Scheler, E. Strauss und V. v. Weizsäcker verstehen in der Entwicklung der "Person" einen Vorgang, in dem das *Wir* dem *Ich* vorausgeht. M. Scheler sieht im Wir die Ur-Beziehung, welche immer erst ein Ich und eine Ich-Du-Beziehung hervorbringen kann.
E. Strauss unterscheidet zwischen Ich, *allon* (der Andere) und dem *heteros*. Bei ihm ist die Beziehung zu dem

allon die Ursituation; nur sie hält den Wechsel zur Ich-Du-Beziehung aufrecht.
Ähnlich sieht auch V. v. Weizsäcker die Wir-Beziehung als ursprünglich und primär, aus dieser geht erst ein Ich und insbesondere die Ich-Andere-Beziehung hervor. In der Trennung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich sieht auch er eine schmerzvolle Negation.
Eine ausgeprägte Graduierung der Abständigkeit und Nähe im Mit-Sein ergibt sich aus L. Binswangers "Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins". Die Graduierung erscheint in den beiden, sich abstufend differenzierenden Formen des Miteinander-Seins, der Dualität von Mir und Dir, sowie in der Pluralität, bzw. Personalität des Mit-Seins zwischen Einem und einem - oder den - Anderen. Eine dritte Situation - und zwar die vielleicht größte Abständigkeit im Dasein - erscheint als Binswangers Begriff der *Singularität*, d.h. des ver-einzelten Daseins. Bei Binswanger ist die Kernstruktur die *Wir-heit* im freundschaftlichen oder liebenden Miteinander-Sein. Der Gipfelpunkt des Mit-Seins zeigt sich in Binswangers Begriff des "reinen Transzendierens" des Ich zum Du, im *Überschwung*, welcher das Dasein durch die Wirheit bestimmt.

Dilthey sieht in Leben und Welt das zwischenmenschliche Mit-Sein. Er betont, daß die menschliche Welt die Gesellschaft ist, nicht aber die Natur. Die Welt konstituiert sich in der Wechselwirkung zwischen den Personen, welche den "Lebenszusammenhang" ergeben. Dieser besteht jedoch für Dilthey sowohl in den Zusammenhängen eines individuellen Lebens, wie sie sich geschichtlich geformt haben, als auch gleichzeitig in dem Zusammenwirken und der Wechselwirkung zwischen den Individuen. Die Verhältnisse zwischen den Personen sind es, die ein Person-Sein erst ermöglichen. Im Widerstand zwischen den im Mit-Sein sich begegnenden Individuen sieht Dilthey die Begründung

einer Möglichkeit zum Selbst-Verständnis und zum Fremdverständnis. Es ist die Selbständigkeit des Anderen, die durch Widerstand erfahren wird und so die Selbständigkeit eines Ich ermöglicht. Auch betont er, daß das Verständnis meiner selbst und Anderer in gegenseitiger Abhängigkeit steht und daß das Verstehen ein Wiederfinden des Ich im Du ist. Nur aufgrund einer Gemeinsamkeit ist eine Sprachgemeinschaft möglich, und nur aus einem verstehenden Zusammenleben mit anderen läßt sich das Leben erfahren und zu Lebenserfahrung gestalten. Daraus entsteht der "objektive Geist" (W. Dilthey[20]).
Feuerbach sprach der "Mitwelt" und besonders der Ich-Du-Beziehung eine zentrale Bedeutung zu. Er verstand das Individuum als das, was sich im Menschlichen in seiner Wendung und Handlung zu und an dem Anderen erkennen läßt. Das Denken ist bei ihm eine Du-Bezogenheit. Das von den Idealisten gesehene Ich hat selbst und alleine keine Existenz, sondern nur dieses Ich, dem ein Du gegenübersteht und welches selbst für ein anderes Ich ein Du ist, nämlich im Mit-Sein steht. Selbsterkenntnis versteht Feuerbach als nur von einem Du gegeben. Aber nicht irgendein Du, sondern ein Du, das mit dem Ich in Liebe verbunden ist. Die Einheit des Menschen mit dem Menschen, welche sich auf die Realität des Unterschiedes zwischen Ich und Du aufbaut, sei das erste und letzte Prinzip jeder Philosophie, jeder Wahrheit des Denkens und der Dialektik.[21]

Alle angeführten Autoren machen den Versuch, das Erstehen eines Ich aus dem gesellschaftlich schon im Mit-Sein vorhandenen Anderen zu verstehen, entweder aus dem Primat einer Wir-Beziehung oder aus der Gegenüberstellung zum Anderen.

Martin Buber dagegen sieht das Zwischenmenschliche, das Mit-Sein, nicht als den Grund, aus dem sich Ich und Du entwickeln und ergeben. Er ging von einem schon vorgegebenen Ich aus, sprach jedoch der intentionalen Zuwendung zu dem Du die zentrale Lebensbestimmung zu. Er betonte und behandelte das Dialogische "zwischen den Wesen" und unterschied zwischen dem Ich-Es-Verhältnis und der Entfaltung der Ich-Du-Beziehung (Theunissen über Buber[22]).

Einen entscheidenden Schritt zur Verwertung der Daseinsanalytik Heideggers für die Psychologie tat Karl Löwith in seinem Buch "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen".
Heideggers Grundthesen folgend, daß das Dasein (das Individuum) immer schon innerweltlich Mitwelt ist, sieht Karl Löwith das "Selbst" nicht als ein "ausgesprochenes 'Ich-Selbst', sondern als das unausgesprochene Subjekt des Sich-verhaltens-zu ... In dem Wozu und zu Wem ich mich verhalte bin ich selbst existent."
In seinem kritischen Rückblick auf Feuerbachs These vom "Ich" und "Du" erkennt er, daß "zwar ... 'Ich' und 'Du' im Verhältnis zueinander ein vorausgesetztes Verhältnis zur 'Welt' [haben], aber dieses Verhältnis zur Welt bestimmt nicht ihr Verhältnis zueinander, sondern ihre 'Welt' ist *ursprünglich* bestimmt aus ihrem Miteinandersein."[23]
Während Heidegger das Mit-Sein durch den Zeugzusammenhang besonders heraushebt, betont Karl Löwith in Anlehnung an Dilthey und Feuerbach und in der eigenen Weiterführung dieses Gedankens den Primat des zwischenmenschlichen Verhältnisses, des Mit-Seins, zum Verständnis des Daseins. Er unterscheidet scharf zwischen dem Verhältnis von irgendeinem zu etwas und dem Verhältnis zwischen Irgend-Einem und Einem. Das Irgendetwas, immer als Zeug gesehen, und wenn auch auf die Mitwelt verweisend, kann niemals ein Begegnen als

reziprokes Verhältnis ermöglichen. Das Verhältnis im Sinne einer reziproken Beziehung und diese als die die Sorge beunruhigende erkennend, sieht er die Mitwelt als ausschlaggebend für das Dasein an. Bei den Angehörigen der Mitwelt unterscheidet er zwischen dem *alius* - dem Menschen als Angehörigen der Mitwelt - und dem *alter* oder secundus, dessen Beziehung zu Einem die Ich-Du-Beziehung hervorbringt. Letztere bedeutet das "Wir", das er als ursprünglicher annimmt als die Beziehung zum alius. Zur psychologischen Erkenntnis eines "Selbst" jedoch trägt Karl Löwith insofern bei, als er dieses "Selbst" als ein Bezugssystem zur Mitwelt darstellt, welches innerweltlich dem Dasein immer schon inne ist. Denn die oben genannte "Bestimmung der 'Welt' erwächst" ja der Ich-Du-Beziehung und hat als solche eben das, was er die Ursprünglichkeit nennt.

Die Liste der Autoren, welche von verschiedenen Ausgangspunkten die Ich-Du- und die Wir-Beziehung behandelten, ist damit bei weitem nicht erschöpft. Vor allem in der Psychologie, der Soziologie, der Psychoanalyse und insbesondere in der Neopsychoanalyse ist der Ausgangspunkt vom Zwischenmenschlichen zum Verständnis menschlichen Verhaltens ein grundsätzlicher geworden.

Kapitel 2

Definitionen des "Ich"- und "Selbst"-Begriffs in der Psychologie

Wie aus dem vorigen Kapitel hervorgeht, sind die Begriffe "Ich" und "Selbst" nur aus dem Bereich des Zwischenmenschlichen zu begreifen. Sie erweisen sich als Bezeichnungen, die eine Abgrenzung vom Nicht-Ich meinen und der Kategorie des Mit-Menschlichen angehören. In diesem Sinne wäre Nicht-Ich weder Zeug noch Ding, denn schon das "Mit" und "Zwischen" im Mit-und-Zwischen-Menschlichen drückt ein Verhältnis zu-einander aus. Ding und Zeug sind zwar Etwas, und zwar etwas, was ich nicht bin, jedoch kann meine Beziehung zu einem Etwas nie die Eigenschaft eines Verhältnisses haben. Ein Etwas kann sich nicht zu mir beziehen, und so kann es kein "zwischen" und kein "mit" mit "Ich" oder "Selbst" haben. Karl Löwith sagt dazu:

> "Was also vorliegt, ist ein prinzipiell e i n s e i t i g e s Verhältnis, und einseitige Verhältnisse liegen überall und nur dort vor, wo sich Einer nicht zu einem anderen, sondern zu Etwas verhält. Weil sich aber Etwas auch gar nicht wie ein anderer selbst zu mir 'verhalten' kann, liegt streng genommen auch gar kein einseitiges ' V e r h ä l t n i s ', sondern ein bloßes 'sich-selbst-dazu-V e r h a l t e n ' vor."

Und weiter unten:

> "In einem Verhältnis zu-e i n - a n d e r kann nur einer zu einem andern stehen, denn nur einer und ein anderer verhalten s i c h s e l b s t und daher z u e i n a n d e r . Ihre Gegenseitigkeit ist eine solche des Ein-ander."24)

Das Sich-Äußern des Menschen mit dem Begriff "Ich" oder "Selbst" ist also ein Teil des Erlebens eines "Zwischen" und eines "Mit", welches nur ein anderer Mensch sein kann, und nie ein Etwas.
Die Begriffe des "Ich" und des "Selbst" bedeuten für die Psychologie einen theoretischen Mittelpunkt. Die in diesem Kapitel später zitierten Autoren heben "Ich" und "Selbst" als grundlegendes Konzept hervor, ohne daß sie jedoch ontologisch den "Ich"- und "Selbst"-Begriff bestimmt haben. Das im unmittelbaren Erleben Auf-sich-selbst-Deuten und Auf-sich-selbst-gelenkt-Sein läßt es unnötig erscheinen, sich davon zu distanzieren und diesem Selbst und Ich einen ontologischen Inhalt zu geben, spontan entsteht kein Bedürfnis dazu.

Heidegger sagt dazu:

> "Die ontische Selbstverständlichkeit der Aussage, daß ich es bin, der je das Dasein ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, es sei damit der Weg einer ontologischen Interpretation des so 'Gegebenen' unmißverständlich vorgezeichnet. Fraglich bleibt sogar, ob auch nur der ontische Gehalt der obigen Aussage den phänomenalen Bestand des alltäglichen Daseins angemessen wiedergibt. Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin."

Und weiter unten:

> "Vielleicht sagt das Dasein im nächsten Ansprechen seiner selbst immer: ich bin es, und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende 'nicht' ist."25)

Was Heidegger hier betont, und nicht nur andeutungsweise, ist die im Ich-Begriff immer schon enthaltene Gegenwärtigkeit und Vorhandenheit des NICHT-ICH und damit die Einheitlichkeit von Objekt und Subjekt. Die Frage nach einem ontologischen Verständnis des "Ich" und des "Selbst"-Begriffes wird als selbstverständlich übergangen, wenn auch eben dieses Ich und Selbst von einigen Autoren als aus dem Zwischenmenschlichen und

Mitmenschlichen entstanden gesehen wird.
Aus dieser seiner ontischen Selbstverständlichkeit heraus ist der Ich- und Selbstbegriff auf sehr verschiedene Art in der Psychologie angewandt worden. Die Anwendung des Ich- und Selbstbegriffes in der Psychologie, erst einmal seiner spontanen, ontischen Voraussetzung entsprechend, entbehrt gerade der im Ich je schon inhaltlichen Struktur des mit-seienden Anderen. Das "Ich"-aussprechen, wie auch das "Selbst"-erfahren verführt schon als solches zum Erfassen der Welt als Subjekt-Objekt-Beziehung. Von dem allgemeinen Weltbild einer Subjekt-Objekt-Trennung her müssen dann "Ich" und "Selbst" je nach der Perspektive des Betrachters auch als Subjekt oder als Objekt, denkend, verstanden werden. Vom spontanen Erleben her bin "ich" Subjekt, und von der Betrachtung der Mechanik meines Handelns her wird "Ich" und "Selbst" zum Objekt der Überlegungen. Hier setzt die Psychologie an, um den Begriff des Ich und des Selbst anzuwenden und zu verwerten. Die ontologische Interpretation der Ich-, Ego- und Selbstbegriffe in der Psychologie geht von einer Trennung von innen und außen und von einer Scheidung zwischen Subjekt und Objekt aus. Insofern haben die verschiedenen Theorien einen gemeinsamen ontologischen Ausgangspunkt. Ontisch jedoch unterscheiden sich die mannigfaltigen Ich-und-Selbst Definitionen, weil sie auf verschiedenen mechanisch-dynamischen Auffassungen beruhen und daher auch je zu einem anderen Menschenbild führen. Um die in der Psychologie ontischen Definitionen und Anwendungen zu schildern, geben wir folgende Übersicht:

DEFINITIONEN DES SELBST UND DES ICH

Der Begriff des Selbst wurde zuerst durch William James für die Psychologie angewendet.[26)]
Er klassifiziert es als das materielle Selbst, das soziale Selbst, das geistige Selbst und das reine Ego. Zu dem materiellen "Selbst" zählt er all das, was ein Mensch sein Eigen nennen kann: Körper, Geist, Besitz, Familie usw. Das soziale "Selbst" ist, wie der Mensch von andern gesehen wird. Das geistige "Selbst" sind seine Neigungen und psychologischen Eigenschaften. Unter dem Ego versteht er den Gedankenstrom, durch den ein Mensch seine Identität erfährt.
C. S. Hall und G. Lindsey[27)] geben eine Übersicht über den Selbst- und Egobegriff. Sie zeigen zwei Kategorien von Definitionen des Begriffes "Selbst" auf. Von vielen Autoren wird der Begriff "Selbst" so angewandt, daß er eine Reihe von Prozessen zusammenfaßt, die das Denken, das Gedächtnis, das Erfassen und die Motivationsstruktur betreffen. Sie nennen dieses Konzept des Selbst die "self-as-process definition". Die zweite von ihnen genannte Kategorie des Selbst-Konzepts ist die "self-as-object definition", die die Bewertung eines Menschen durch sich selbst, seine Gefühle und Einstellungen beinhaltet. Da unter dieser Definition der Mensch sich zu seinem Selbst verhält und es bewertet, wird es als ein Objekt erfaßt.

Die Definitionen für das Konzept "Selbst" lassen sich auch anders einteilen. Die Hauptpunkte einer solchen Einteilung wären folgende:

a) Das Selbst als Kern der Persönlichkeit

Gordon Allport[28)] nannte diesen Kernpunkt der Persönlichkeit das "Proprium". Er versteht darunter das Sensorium, die Selbstidentität, die Selbsteinschätzung, die Selbst-

expansion, das rationale Denken, das innere Erstreben, die Funktion des Wissens und alle motivierenden Teile der Persönlichkeit.
Auch C. G. Jung[29)] sah das Selbst als Zentrum der Persönlichkeit, jedoch aufgeteilt in bewußte und unbewußte Anteile. Es ist symbolisiert als Archetyp durch die Mandala, welche die Verschmelzung des bewußten Ego mit dem unbewußten anstrebt. Die höchste Entwicklungsstufe des Menschen ist, dieses Zentrum der Persönlichkeit zu entfalten.

b) Das Selbst als Prozeß

In dieser Verwendung des Begriffes wird "Selbst" immer als ein integriertes System verstanden, welches gewisse Funktionen zu erfüllen hat. Bei Freud käme dieser Begriff dem Ego sehr nahe. Viele Autoren benutzen in diesem Sinne gleicherweise den Begriff "Ego" und den Begriff "Selbst". Er wird als ein Teil der Persönlichkeit verstanden und faßt diejenigen Mechanismen zusammen, welche die verschiedenen psychischen Lebensfunktionen erklären sollen. Für einige Autoren, z.B. Freud, sind diese Mechanismen angeboren und organisch verankert, für andere wiederum, z.B. Cattell,[30)] entstammt ihre Entdeckung einer faktorenanalytisch fundierten Motivationstheorie, in der das Selbst in der Interaktion mit der Umwelt Einstellungen, Antriebe und Bezogenheiten erworben hat.

c) Das Selbst als Potential

Das Selbst wird von verschiedenen Autoren auch als ein in der Persönlichkeit vorhandenes, aber nicht immer ausgenutztes Potential verstanden. Vertreter dieser Auffassung entwickelten Theorien der Selbstverwirklichung, genauer gesagt, Selbstaktualisierung. Gemeint ist die Selbstentfaltung, welche die Bedingungen schafft,

Potentiale zu stärkerem Selbst-Empfinden, innerem Erleben, Zielstrebigkeit und Durchsetzungsvermögen auszunutzen. Andere wie Goldstein[31] und Maslow[32] sehen im "Selbst" und in der Selbstrealisation die einzige Triebkraft des Organismus, für sie ist dies die einzige Motivation des Menschen. Sie sehen den Selbstrealisationstrieb sowohl als grundgebend dafür, daß ein Mensch sich seine Nahrung sucht, aber auch für jegliche Kreativität und für das Entfalten von Kraft, Macht, Erfolg, als Liebe und Schaffen.
Auch für C. Rogers ist das "Selbst" als Potential ein zentraler Begriff. In seiner Persönlichkeitstheorie bedeutet das Selbstkonzept den Kernpunkt zur Entfaltung oder Hemmung der Persönlichkeit. Eine einzige energetische Quelle spaltet sich in zwei zentrale Systeme: Das organismische System und das Selbst-System. Die vom Organismus gesuchten und gesammelten Lebenserfahrungen bilden das Selbstkonzept im Menschen aus, haben aber kongruent mit diesem Selbstkonzept zu sein. Die Inkongruenz zwischen organismischen Erfahrungen und dem Selbstkonzept hemmt die Entfaltung der schon im Selbst gegebenen Potentiale. So schreibt Rogers:

> "The organism has one basic tendency and striving to actualize, maintain and enhance the experiencing organisms."33)
>
> "As a result of interaction with the environment, and particularly as a result of evaluational interactions with others, the structure of self is formed - an organized, fluid, but consistent conceptual pattern of perceptions of characteristics and relationships of the 'I' or the 'me', together with values attached to these concepts."34)
>
> Die Selbst-Struktur "is, then, the organized picture, existing in awareness either as figure (i.e. clear consciousness) or ground (i.e. hazy consciousness or unconsciousness), of the self and the self-in-relationship (to the environment), together with the positive or negative values which are associated with those qualities and relationships, as they are perceived as existing in the past, present, or future." 35)

Genau genommen enthält Rogers Selbst-Konzept den gesamten Persönlichkeitsbegriff, denn er umfaßt alle Inhalte der Motivierung des Handelns und Wirkens. Er sieht (auch) gleichzeitig das "Selbst als Prozeß", denn zu seinem Menschenverständnis gehört die Zergliederung des Selbst in seine Aktivitäten, Funktionen und Auswirkungen. Sein Selbst-Begriff beinhaltet auch das Selbst als Porträt.

d) Das Selbst als Porträt

Schon William James erkannte den Prozeß der Selbstbetrachtung und Selbstevaluation und schrieb über das Bild des Menschen von sich selbst:

> "image in the eyes of his own which exalts or condemns him as he conforms not to certain requirements that may not be made of one in another walk of life."36)

Das Selbst als Porträt bedeutet also die Erfassung, Betrachtung und Bewertung des Menschen selbst und in seiner Beziehung zur Gesellschaft.
Eine andere Definition des Selbst-Begriffes als Porträt geben Snygg und Combs.[37] Der Begriff "phänomenologisches Selbst" wurde von ihnen geprägt und folgendermaßen definiert:

> es umfaßt "all those parts of the phenomenal field which the individual experiences as part or characteristic of himself".

In ihrer Theorie über das Verhalten des Individuums vertreten diese Autoren die Position, daß jegliches menschliche Verhalten ausnahmslos und vollständig durch das phänomenologische Feld determiniert wird,[38] das sie als die Summe jeglicher Wahrnehmungen, welche erfaßt werden, verstehen. Dieses phänomenologische Feld enthält auch den Menschen selbst. Selbsterfassung und Selbstbewertung entstehen also durch das Wahrnehmen des Menschen seiner selbst. C. Rogers hat dieses phä-

nomenologische Selbst-Konzept seiner Theorie integriert. Forschungsarbeiten zum Messen der Selbstbewertung folgten Rogers' Persönlichkeitstheorie und seinen gesprächstherapeutischen Techniken. Zu diesem Zweck verwandte man Stephensons Methode, den Q-sort, um die Diskrepanz zwischen dem realen und dem idealen Selbst zu messen.[39)]

Die genannten Definitionen des Selbst-Begriffes und seiner Anwendungen stellen nur eine einschlägige Auswahl dar, die für die Hervorhebung der Abgrenzung zum Begriff des "ontologischen Selbst", wie wir ihn verstehen, repräsentativ ist.

Kapitel 3

Theoretische und praktische Implikationen der ontischen Ausgangspunkte zum "Selbst"-Begriff für die Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie

Die ontischen Voraussetzungen für den Ego- oder Selbstbegriff bestimmen weitgehend seine theoretische Verwertung in den Persönlichkeitstheorien, schaffen Normalitätskriterien in der Psychopathologie und beeinflussen Techniken und Ziele in der Psychotherapie. Einige der daraus folgenden Grundkonzeptionen wollen wir hier besprechen.

Die Begriffe "Selbst" und "Ich" oder "Ego" haben in der Psychologie eine zentrale Stellung. Wie im vorigen Kapitel gezeigt, dienen sie nicht nur zur Beschreibung und Zusammenfassung allgemeiner psychischer Prozesse, sondern erklären auch die Motivation zum menschlichen Verhalten. Als motivationserklärendes Konzept sind die "Selbst"-Begriffe maßgebend für Theorien der Persönlichkeitsentwicklung, der Psychopathologie und der Psychotherapie. Letztere setzt sich zum Ziel, Handeln und Verhalten des Menschen zu verändern, und soweit eine solche Zielsetzung aus einem theoretischen System erwächst, gewinnt der "Selbst"-Begriff an Bedeutung. Es ist der Selbst-Begriff, der zusammenfassend Ursachen und Wirkungen erklärt, welche zum menschlichen Handeln führen. Das Verständnis dieser Ursachen und Wirkungen als Prozesse im Selbst- und Egokonzept zusammengefaßt, führt dann zu den Maßnahmen und Techniken zum Verändern des Handelns und Verhaltens des Menschen in der Psychotherapie. Das Verständnis von Ursachen und Wirkungen, die das mensch-

liche Handeln und Verhalten bestimmen, kann jedoch nicht losgelöst sein vom Bild des Menschen und dem Verständnis des Seins überhaupt. Nicht nur die Techniken, Maßnahmen und Bedingungen für die Bewerkstelligung der Veränderung von menschlichem Verhalten sind von einer ontischen Auffassung bedingt, sondern ebenso ist es auch die Bewertung menschlichen Handelns als Idealbild und als Kriterium für das "Anormale" und Pathologische. Auch die Frage, ob das sogenannte "Anormale" nur ein phänotypisches Symptom ist, das in der allgemein-menschlichen Entwicklung liegt, oder ob es eine spezifische, vom allgemein-menschlichen Entwicklungsprozeß getrennte Ursache hat, entspricht der ontischen Auffassung vom Menschen. Ein gewisses Verhalten, welches von einer oder allen ontischen Auffassungen als abwegig bewertet wird, kann anders begründet und erklärt sein. Solche Erklärungen für abwegiges Verhalten sind z.B. folgende:

1) Eine im Biologischen begründete und prädeterminierte psychologische Entwicklung ist beeinträchtigt und hat eine Fehlentwicklung des Lebens durch Milieueinflüsse hervorgebracht (Freud und die Freudianer).

2) Psychologische Vorgänge werden durch widersprüchliche Zielsetzung blockiert oder gehemmt. Schuldgefühle hemmen ein sich freies Entfalten und Einsetzen; im Leben sich entwickelnde Bindungen stehen anderen, weiteren Zuwendungen im Wege; das ideale Selbstbild eines Menschen und seine reale Selbsteinschätzung stehen im Verhältnis großer Diskrepanz; das ideale Selbstbild läßt die innere Zuwendung zu Impulsen und Gefühlen nicht zu, weil sie diesem Selbstbild fremd sind (Selbstaktualisierungstheoretiker wie Rogers u.a.).

3) Der Mensch verfehlt seinen eigentlichen, immanent-ontologisch aufgefaßten Sinn (Phänomenologie, Existenzialontologie, L. Binswanger, M. Boss).

4) Ein Mensch kann seine Selbstwerdung, Individuation, nicht realisieren (C. G. Jung, O. Rank und auch Erich Fromm).

5) Durch Einwirkungen des Milieus ist die kindliche Entwicklung beeinträchtigt, da sie eine elementare Angst oder eine elementare Unsicherheit im Menschen produziert haben (A. Adler und die Neoanalytiker wie Karin Horney und Sullivan).

6) Falsche Ideen über die Welt, Mißverstehen der Wirklichkeit und auf Irrtum aufgebaute Wertsysteme mißleiten den Menschen, erwecken in ihm falsche Erwartungen, führen ihn zu irrtümlichen Handlungen. Seine Grundannahmen über die Welt entsprechen nicht der Wahrheit, seine Hypothesen zum Begreifen der Wirklichkeit sind falsch.

7) Eine weitere Möglichkeit, abwegiges Verhalten zu erklären, besteht für die Psychologie im lerntheoretischen Modell. Dieses Modell hat keinen Selbst- oder Ego-Begriff als operatives Konzept, betrachtet aber jede Art von Verhalten als gelernt. Sogenannt abwegiges Verhalten ist genauso gelernt wie jedes andere.

Die angeführten ontischen Erklärungsweisen zu Verhaltensformen, welche als abwegig bewertet werden können, veranschaulichen unterschiedliche Grundkonzeptionen und theoretische Systeme in der Psychologie.Diese haben, je für sich und aus ihren Konzeptionen hervorgehend, Methoden geschaffen, um das menschliche Verhalten zu beeinflussen und zu ändern, welche unter dem Begriff Psychotherapie zusammengefaßt sind. Die Ausgangspunkte und Grundkonzeptionen der unterschiedlichen Systeme überschneiden sich häufig, so daß diese ihrer Gemein-

samkeiten wegen in Kategorien gruppiert werden können. Jede einzelne der Kategorien umfaßt dann eine Familie von einigen persönlichkeitspsychologischen Systemen, welche zwar in Einzelheiten voneinander differieren, in ihren Grundkonzeptionen jedoch ähnlich sind. Die Kategorien der oben angeführten Theorien und psychologischen Systeme unterscheiden sich demnach schwerpunktmäßig in ihren ontischen Grundkonzeptionen zum Verständnis des Menschen.
Neben anderen möglichen Einteilungen schlagen wir folgende vor:

Schwerpunkt: Biopsychologisches Entwicklungsmodell nach A. R. Mahrer.[40)]

Schwerpunkt: Psychologische Selbst-Realisationstherapie nach A. R. Mahrer.

Schwerpunkt: Sozial-psychologisches Modell nach C. S. Hall und G. Lindsey.[41)]

Schwerpunkt: Kognitionserfassungs-psychologisches Modell nach A. R. Mahrer[42)] ("The reconstructive psychotherapies" - "Das rekonstruktive psychotherapeutische Modell").

Schwerpunkt: Lern- und verhaltenspsychologisches Modell.

Alle psychologischen Systeme und Theorien, wie sie hier in Kategorien zusammengefaßt sind, stellen sich zwei Hauptaufgaben:

1) Die Erklärung für das Entstehen "normalen" und "anormalen" Verhaltens, Handelns, und die Erklärung eines individuellen Lebensweges.

2) Die Schaffung und praktische Anwendung von Methoden und Techniken, menschliches Handeln und Verhalten zu beeinflussen und zu ändern. Diese Ziele sind unter den Begriffen der Erziehung und der Psychotherapie zusammengefaßt.

Implizit und explizit verfügen die genannten Kategorien über Kriterien und Maßstäbe zur Bewertung des menschlichen Handelns und Verhaltens. Letztere sind schon ein Teil ihrer ontologischen und ontischen Voraussetzungen zum Verständnis des Menschen, werden aber erst durch die Entwicklung von theoretischen Systemen klar formuliert. Nur auf Grund ihrer Bewertungskonzeptionen menschlichen Verhaltens zur Differenzierung von "normalem" und "pathologischem" Verhalten und Erleben lassen sich die psychologischen Systeme und Theorien zur Erziehung und Psychotherapie anwenden.

Im folgenden geben wir eine kurze Übersicht über die Kriterien und Maßstäbe zur Bewertung "normalen" und "anormalen" menschlichen Verhaltens und die daraus abzuleitenden Ziele für die jeweils an ein bestimmtes theoretisches System gebundene Psychotherapie. Weiter geben wir die Grundbegriffe der verschiedenen Theorien wieder, welche als kausale Zusammenhänge zur Persönlichkeitsentwicklung und zur Entwicklung zu normalem oder pathologischem Verhalten und Erleben angesehen werden. Diese Grundkonzepte sind als theoretische Ausgangspunkte der Psychotherapie zur Selektion der für sie "prägenden" individualgeschichtlichen Lebenssituationen maßgebend. Z.B. für das psycho-biologische Entwicklungsmodell sind dies lebensgeschichtliche Momente aus der allerfrühesten Kindheit wie Situationen des Säugens, des Entwöhnens, Erziehung zur Reinlichkeit oder Verhalten zur Mutter in der "ödipalen Phase". Für die psychosozialen Theorien bezieht sich die Selektion lebensgeschichtlicher Momente auf Lebensart und Lebensstil der Eltern zur Zeit der frühen Kindheit des Klienten. Die Methoden des psychotherapeutischen Verfahrens sind an die jeweils vorausgesetzten Grundkonzeptionen von Ursache und Wirkung der menschlichen Entwicklung gebunden und bekommen in der Psychotherapie einen operativen Charakter.

Die Durchführung des therapeutischen Prozesses orientiert sich im Hinblick auf die Setzung von Teilzielen an diesen Grundkonzepten. Diese beinhalten auch die Möglichkeiten und die Begrenzungen jedes einzelnen dieser Systeme. So können z.B. Grundbegriffe wie Regression, Fixierung, Reife und Traumata nur dem bio-psychologischen Entwicklungsmodell dienlich sein. Verwöhnung oder Vernachlässigung sind nur relevant für das sozialpsychologische Modell. Das Entfalten von Potentialen und das Verstärken des inneren Erfahrens als Grundkonzept kann nur für das Selbst-Realisierungs-Modell relevant sein.

KURZE ÜBERSICHT DER NACH THEORETISCHEN SCHWERPUNKTEN EINGETEILTEN PSYCHOLOGISCH-PSYCHOTHERAPEUTISCHEN SYSTEME

Bio-psychologisches Entwicklungsmodell

Das biologische-psychologische Entwicklungsmodell sieht die Ursachen zum menschlichen Verhalten in einer biologischen "natürlichen" Struktur, welche dem Menschen genetisch vorgegeben ist. Sowohl die Ursachen für das "normale" und "anormale" Verhalten wie auch die Kriterien zur Bewertung des Verhaltens als normal oder anormal werden als naturgegeben und genetisch prädeterminiert verstanden. Verhaltensnormen, die den Theoretikern dieses Modells als "natürlich" erscheinen, werden zu den Kriterien für die Bewertung menschlichen Verhaltens und zu Maßstäben des Psychopathologischen. Der Persönlichkeit liegt eine genetisch vorbestimmte "natürliche" Linie zur Entwicklung und zum Wachstum zugrunde. Dieses ist der normale Prozeß des Wachstums und der Entwicklung, welcher mehr oder weniger dem organischen,

biologischen, neurophysiologischen Entwicklungsweg analog ist. Die vorgegebene, natürliche Entwicklungslinie zu einer "Reife" ist ein grundlegender ontischer Ausgangspunkt für diese Kategorie von psychologischen und psychotherapeutischen Systemen. Schwierigkeiten ("Psychopathologie") entstehen aus dem Hemmen und Blockieren der bio-psychologischen, vorgegebenen Entwicklung. Verhalten und Erleben, welches den Theoretikern dieser Systeme als abwegig erscheint, wird mit Hilfe des Konzeptes des biologisch festgelegten Entwicklungs- und Reifeprozesses als pathologisch verstanden, denn es weist auf eine Hemmung oder Blockierung in irgendeinem Stadium der von der Natur gegebenen Entwicklung hin. Um das Ziel der Psychotherapie zu erreichen, nämlich einen "gesunden", einen "reifen" und "normal" funktionierenden Menschen zu schaffen, müssen Fixierungen, Regressionen, Unreifheit behoben werden. Zu diesem Zweck müssen Traumata aus einem postulierten Unterbewußtsein heraus "bewußt gemacht" werden, ein zu strenges Über-Ich gemildert, ein Ego "gestärkt" und alte Erlebnisse aus der frühen Kindheit "verarbeitet" werden. Letzteres führt zu einer Selektion individualgeschichtlicher Momente, welche, relevant für das System der Entwicklungstheorie, für den von diesem System ausgehenden Therapeuten Brennpunkte darstellen (nicht unbedingt aber für den Patienten). Die Beziehung zwischen Patient und Psychotherapeuten wird nicht als eine reale, gegenwärtige, zwischenmenschliche Situation verstanden, sondern als aus einem Wiederholungszwang heraus interpretierte Beziehungsart.

Psychologische Selbst-Realisations-Therapien

Diese Kategorie psychologischer Theorien geht von dem ontologischen Ausgangspunkt aus, daß im Menschen ein "Selbst" vorhanden ist, welches latent die "wirklichen" Lebensziele, Lebensart und Lebensinhalte des Individuums beherbergt. Das Modell ist intrapsychologisch, erstens weil es eine rein intrapsychologische Einheit voraussetzt, die in jedem Menschen von Geburt an vorhanden ist, zweitens weil die Herausarbeitung, das Entwickeln und die Realisierung der Inhalte dieses Selbst eine Aufgabe und ein Prozeß sind, welche einzig und allein nur der Mensch aus sich heraus und durch seine eigenen psychischen Kräfte vollbringen kann. Der mitmenschliche Zusammenhang wird wenig in das System miteinbezogen. Gebot und Ziel des Menschen heißt: "Werde, was du bist." Letztere Weisung ist nicht nur ein Ziel der Psychotherapie, sondern wird auch als die für den Menschen höchste, erstrebenswerte Lebensaufgabe gesehen. Zur Bewertung menschlichen Verhaltens als "normal" und "pathologisch" trägt dieses Lebensziel entscheidend bei: den falschen Zielen zuzustreben, welche dem "Selbst" nicht entsprechen, ein Sich-selbst-verschließen vor den "wahren", im "Selbst" ruhenden Bestrebungen führt zu seelischen Schwierigkeiten und Erkrankungen. Nicht man "selbst" (oder es) zu sein, ist das Kriterium und der Maßstab für das "Normale" und "Anormale".

Während die meisten Autoren der Selbstrealisationstheorien und -systeme keinen biologischen Ursachenkomplex für dieses "Selbst" voraussetzen, sieht C. G. Jung den Bau des "Selbst" biologisch fundiert: Die Archetypen, schon im kollektiven Unterbewußtsein festgelegt, sind bei ihm ein genetisches Erbe, wohl in der Hirnstruktur festgelegt. Für Jung ist das Ziel der Psychotherapie

die Befreiung der Individualität aus der Kollektivpsyche. Diese Befreiung ist der Weg zum "eigenen Selbst werden".

> "Man könnte 'Individuation' darum auch als 'Verselbstung' oder als 'Selbstverwirklichung' übersetzen."43)

Auch Kurt Goldstein[44] sieht in der Selbstrealisation das einzige Motiv des Organismus. Für ihn ist es immer der Organismus als Ganzer, welcher durch jegliches Handeln und Tun sich selbst realisiert. Dabei ist es nicht wichtig, ob es sich um Essen zum Stillen des Hungers handelt oder um das Meistern einer geistigen oder seelischen Aufgabe. Selbstrealisation ist die kreative Tendenz der menschlichen Natur. Der Grund für die Verschiedenheit menschlichen Strebens liegt in der Unterschiedlichkeit der im Selbst, "im Organismus" gegebenen Potentiale.

Die Selbstaktualisierung als eine in der Grundstruktur des Organismus angelegte Tendenz sieht auch C. Rogers. Die Tendenz zur Selbstaktualisierung kann aber durch kindliche Erfahrungen soweit überlagert werden, daß eine Realisierung des "Selbst" unmöglich wird. Organismische Erfahrungen werden dadurch mit einem Konzept des eigenen "Selbst" inkongruent und stehen dann der Selbstentfaltung im Wege. Ziel der Therapie ist die Auflösung der Inkongruenzen zwischen organismischen Tendenzen und dem Konzept des "Selbst", so daß die im Selbst gegebenen Potentiale zu voller Realisierung gelangen können.

Das Postulat der Aktualisierung von im Selbst eingebetteten Potentialen ist auch eine wichtige Grundkonzeption für Erich Fromm.[45] So auch bei Karen Horney.[46] Beide letztere werden jedoch in unserer Darstellung erst unter dem Schwerpunkt des sozialpsychologischen Modells vertreten (vgl. unten S. 44).

Andere Autoren wie z.B. Gendlin[47] erfassen das "Selbst" als zentrale Motivierung der Persönlichkeit, auch, und zwar in Richtung der Selbstaktualisierung, ohne die Annahme irgendeines biologischen Substrats, welches organisch verstanden werden kann.

Da die psychologischen Systeme des Selbstrealisierungsmodells Potentiale annehmen, die im Selbst beherbergt sind und deren Realisierungsmöglichkeiten verschüttet waren, ist hier eher eine Lebensart angesprochen als eine Krankheit. Begriffe wie Normalität und pathologisches Verhalten werden selten und nur in extremen Fällen von den Vertretern dieser Theorien in der Praxis angewandt. Das Nicht-realisieren der Potentiale im Selbst wird zwar als eine unglückliche Lebensverengung gesehen, [illegible] heit gemessen. Das Vorhandensein der Potentiale im einzelnen kann von dem Therapeuten durch die allgemeinen Kommunikationsmöglichkeiten des Klienten hypothetisch angenommen werden. Unter den oben genannten Voraussetzungen und Grundkonzeptionen der Theorien sind dement[illegible] Gefühle und [illegible] Interaktion [illegible] benutzt, Gefühle, [illegible] und Affekte zu amplifizieren. Der Brennpunkt der Therapien ist das Gefühlsleben der Klienten in der Gegenwart und, soweit es die Zukunft betrifft, in der Phantasie. Die Selektion lebensgeschichtlicher Momente des Klienten, welche von Therapeuten aus strukturiert wird, reflektiert "neurotische Schuldgefühle", Momente der Angst, sich selbst zu konfrontieren, überverpflichtende Bindungen an bestimmte Menschen, gegensätzliche Gefühlsströmungen und Bedürfnisse, welche die Bildung einer harmonischen Einheit blockieren.

Das sozial-psychologische Modell

Für die psychologischen Theorien und Systeme dieser Kategorie ist die Entwicklung der Persönlichkeit und der Lebensschwierigkeiten des Einzelnen überwiegend von Umgebungseinflüssen abhängig. Als einzige angeborene, genetisch angelehnte Grundmotivierung menschlichen Handelns anerkannte Adler den "gesellschaftlichen Instinkt". Andere jedoch sahen die Persönlichkeitsentwicklung und das Erstehen des "normalen" und des "anormalen" Verhaltens auch von biologisch-genetisch angelegten Entwicklungsstrukturen abhängig (H. S. Sullivan).[48] Maßstäbe und Kriterien zur Bewertung des menschlichen Verhaltens und seiner möglichen Klassifizierung als "normal" oder "pathologisch" stammen aus der Kultur und deren Normen und Werten, an die sich das Individuum "anzupassen" hat.[49] Das Therapieverfahren bewegt sich sowohl strukturell wie inhaltlich um Lebenssituationen der Gegenwart, besonders beschäftigt es sich mit den zwischenmenschlichen Beziehungen des Patienten.

Die Zielsetzung des therapeutischen Verfahrens verlangt die Selektion entwicklungsgeschichtlicher Situationen, in denen der Patient Unsicherheit, Angst, Minderwertigkeitskomplexe, Insuffizienzgefühle erfahren hat. Der Selbstbegriff wird auf verschiedene Art angewendet: ein kreatives Selbst ist bei Adler die Einheit aller der psychischen Prozesse, welche die Veranlagungen des Menschen einerseits und seine in der Umgebung liegenden Gegebenheiten verarbeitet, um sie kreativ und integriert zur Verwirklichung des individuellen Lebensstils zu verwerten. Karen Horney unterscheidet zwischen einem realen und irrealen Selbst, wobei das letztere die neurotischen Schwierigkeiten hervorbringt. Nach H. S. Sullivan entwickelt sich das Selbst im Laufe von sechs ge-

netisch und sozial bedingten Stadien. Es entsteht unter der Motivation der Angst um die Sicherheit, die elementaren Bedürfnisse und Triebe befriedigen zu können. Sozial ist es ein Spiegel von Lob und Tadel, welche dem Einzelnen in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen lebensgeschichtlich erteilt wurden. Die Psychotherapie dieser theoretischen Systeme zielt darauf hin, die Angst oder auch, nach Adler, die Minderwertigkeitskomplexe auf ein normales Minimum zu reduzieren.

Kognitions-erfassungspsychologisches Modell

Das kognitions-erfassungspsychologische Modell sieht die Ursache des Handelns und Verhaltens in dem konzeptuellen System des Menschen. Dieses umfaßt all seine Ideen, Ziele, fundamentalen Lebensanschauungen, Erwartungen und Wertsysteme. Es sind dies gewissermaßen "persönliche Konstrukte" einer individuellen Vernunft. Die Erwartungen des Menschen von jeder Lebenssituation ergeben sich jeweils aus seinen konzeptuellen Systemen und persönlichen Konstrukten. Er handelt je nach seinen persönlichen Erwartungen, wie es seiner "persönlichen Vernunft" entspricht. Der psychotherapeutische Vorgang ist bestimmt durch diese Theorie und appelliert deswegen an die Vernunft des Menschen. Das Ändern der persönlichen Konstrukte und die Rekonstruktion dieses konzeptuellen Systems sind die Ziele und Techniken dieses therapeutischen Verfahrens. Die Kriterien zur Bewertung des Verhaltens entstammen dem Wertsystem des Psychotherapeuten, der sich entweder selbst als Modell ansieht (Ellis) oder aber, auch ohne sich selbst als Modell zu sehen, andere persönliche Konstrukte anbietet, um damit die Lebenserwartungen zu verändern und ein neues konzeptuelles System der ideellen Lebenserkenntnis zu rekonstruieren.

Lern- und verhaltenspsychologisches Modell

Das verhaltenspsychologische, lerntheoretische Modell sieht grundsätzlich den Menschen als einen durch Lust und Schmerz, durch Reflexe automechanisch gesteuerten Apparat. Die Mechanik dieses organischen Systems besteht in einem mehr oder weniger zufälligen Zusammentreffen einer organischen Einheit mit einem Objekt der Außenwelt. Dieses Zusammentreffen kann einen von zwei Mechanismen auslösen:

1) den Ausweichmechanismus und
2) den Annäherungsmechanismus.

Durch einen im Organismus eingebauten Reflexmechanismus assoziiert sich der durch ein äußeres Objekt hervorgerufene Reiz je nach seiner Zugehörigkeit zu den Annäherungsreaktionen oder den Vermeidungsreaktionen. Die Assoziierung der äußerlichen Reize zu den ihnen entsprechenden Reaktionsweisen steuert die Lebensbewegung des Organismus entweder in Richtung auf Vermeidung des reizbietenden Objektes oder auf Annäherung. Dieser im Organismus festgelegte Grundmechanismus, der bei Tier und Mensch der gleiche ist, wird aber bei den höheren Tieren, und dem Menschen ganz besonders, hierarchisch differenziert. Bei höheren Tieren schon kann das Objekt, welches im Organismus eine Annäherungsreaktion hervorgebracht hat, wiederum eine neue Kette von sich aneinander reihenden, assoziierten Objekten hervorrufen, so daß eine Annäherungsreaktion im Organismus beim Menschen durch eine Hierarchie komplexer, äußerlicher Reize stattfinden kann. So wie das erste Objekt und die an dieses gebundenen weiteren, assoziierten Objekte den Annäherungsmechanismus auslösen können, lösen auch die hierarchisch assoziierten Vermeidungs-Objekte die Vermeidungsreak-

tion des Organismus aus.
Diese theoretische Grundlage ermöglicht die Zielsetzung einer geplanten Verhaltensänderung bei Tier und Mensch. Durch das Planen gewisser Situationen lassen sich zu den dazu auserwählten Objekten aus der Umwelt die Vermeidungsreaktionen des Organismus auslöschen, und andererseits lassen sich durch geplante Situationen auch Annäherungsreaktionen des Organismus auslöschen oder auch zu neuen Objekten aus der Umgebung produzieren. Das Planen einer Psychotherapie geschieht durch die Selektion der Situationen des Menschen, welche als für seine Anpassung an die Umgebung unvorteilhaft bewertet und welche als nicht adaptionstüchtige Vermeidungsreaktionen oder Annäherungsreaktionen beurteilt werden. Diese Situationen werden dann in der Phantasie oder in der Wirklichkeit, je nach Bedarf, mit solchen Assoziationsobjekten verbunden, daß entweder alte Vermeidungsreaktionen erlöschen oder solche hervorgerufen werden, und je nach Bedarf auch dasselbe bei nicht adaptionstüchtigen Annäherungsreaktionen erzielt wird.

Da der Organismus automechanisch geregelt und Steuerung und Motivierung des Handelns von diesem reflexartigen Reagieren abhängig ist, sind die Begriffe "Ich"oder "Selbst" überflüssig. Sie sind nicht nur überflüssig in diesem theoretischen Konzept, sondern würden auch der Auffassung eines durch den organischen Mechanismus und Automatismus geregelten Menschen widersprechen. Der Therapieverlauf ist als ein Einüben von Reaktionen zu verstehen, und zwar in Situationen, welche besonders für die therapeutische Zielsetzung ausgesucht sind. Die Betrachtung der Situation ist maßgebend, und zwar immer einer solchen, in der Annäherungsreaktionen oder Vermeidungsreaktionen konkret zu beobachten sind. Da das Kriterium zur Selektion der Situationen aus der Beurteilung einer Einzelsituation entspringt, sind ihr Sinn und ihre Bedeutung für den Gesamtkontext des in-

dividuellen Lebenslaufes und des Lebensaufbaus nicht relevant.
Das Verständnis des menschlichen Handelns beruht auf verschiedenen Menschenbildern. Diese lassen sich wiederum z.B. in folgende Kategorien aufteilen, die die Kernstrukturen des "Selbst" oder "Ich" beschreiben.

a) Biologisch-energetische Selbst-Struktur
Menschsein, Leben und Verhalten, ist durch *biologische*, genetische Faktoren prädeterminiert.

b) Selbst als Seelensubstanz
Menschsein, Verhalten und Leben, wird allein durch *seelische* Prozesse bestimmt. Diese "Seelen-Prozesse" jedoch sind als Potentiale jeweils schon in den Organismus eingebaut und prädeterminieren die persönliche Entfaltung. Es ist die Aufgabe des Menschen, "sich selbst" zu finden.

c) Gesellschaftlich-umweltgeprägtes Selbst
Menschsein, Verhalten und Leben, hängt von den *Milieu*einflüssen ab, denen ein Individuum in der formativen Zeit seiner Jugend und Kindheit exponiert ist.

c/a) Bio-energetisches und in der zwischenmenschlichen Beziehung geformtes Selbst
Menschsein, Verhalten und Leben, hängt einerseits mit einer *biologisch-genetischen* Bedürfnisveranlagung zusammen, andererseits jedoch ist das Individuum Objekt formativer Prozesse, die in den *zwischenmenschlichen Beziehungen* liegen und die ein Übermaß an Angst produzieren.

d) Rational-vernunftgesteuertes Selbst
Menschsein, Verhalten und Leben, wird durch die *Vernunft* bestimmt. Als vernünftiges Wesen erwartet der Mensch mit seiner Handlung eine Wirkung. Seine Ideen sind maßgebend, um seine Erwartungen und Handlungen zu bestimmen.

e) Bio-soziales Annäherungs- und vermeidungsmechanisches Modell
Der Mensch unterscheidet sich vom Tier nur in der Komplexität der in seinen Organismus eingebauten Reflexmechanismen. Diese scheinen auf Lust und Schmerz allein zu reagieren, jedoch ist das Beobachtbare nur eine Annäherungs- oder eine Vermeidungsreaktion zu Objekten und die Assoziierung dieser Objekte mit diesen Reaktionen. Dieser elementare, durch Reflexe reagierende Mechanismus und dessen hoch entwickelte Komplexität steuern den Menschen automatisch in allen Situationen: sowohl in den einfachen der Nahrungsaufnahme und der Sinnesreize wie auch in den hoch komplexen sozialen und zwischenmenschlichen Situationen.

Kapitel 4

Der Mangel unterschiedlicher Auswirkung der psychologischen Theorien trotz der Verschiedenheit ihrer ontischen Voraussetzungen

Wir haben gesagt, daß der ontologische Ausgangspunkt zum Verständnis des Menschen die Trennung von Objekt und Subjekt einerseits und die Trennung von Innen und Außen andererseits voraussetzte. Innerhalb derselben ontologischen Auffassung zeigten wir wiederum verschiedene ontische Ausgangspunkte zur Erklärung menschlicher Motivation zum Handeln auf. Die verschiedenen ontischen Voraussetzungen, den Menschen entwicklungsgeschichtlich zu verstehen, sollten eigentlich sehr verschiedene Folgen aufweisen, wenn je nach der spezifischen ontischen Auffassung und der daraus erfolgenden Persönlichkeitstheorie Maßnahmen ergriffen werden, um das menschliche Verhalten und Handeln zu beeinflussen (Psychotherapie).

Mit anderen Worten: es wäre zu erwarten, daß die verschiedenen ontischen theoretischen Systeme, die zum Verständnis des Menschen führen sollen, auch sehr verschiedene Resultate aufweisen, ihren Grundsätzen entsprechend, nach denen der Mensch "behandelt" wurde. Es zeigt sich aber nun, daß dies nicht der Fall ist. Alle oben angeführten theoretischen Systeme mit ihren grundverschiedenen ontischen Auffassungen verzeichnen Erfolge in ihren Bemühungen, den Menschen in seinem Verhalten zu beeinflussen und zu ändern, so wie sie auch Mißerfolge verzeichnen. Mehr noch, die Wirksamkeit einer Psychotherapie wurde überhaupt in Frage gestellt; so fanden Eysenck[50)50a)] und Levitt,[51)] daß zwei Drittel von den Kindern, welche an Neurosen litten, im Laufe von zwei

Jahren von allein wieder gesundeten. Die Genesung erfolgte ohne jegliche professionelle Intervention oder Behandlung.

Weitere Forschungen wurden zu den sogenannten spontanen Remissionen unternommen. Sie bewiesen, daß psychische Erkrankungen eine Zeit brauchen, um wieder zu heilen. Der sogenannte Kranke gesundet wieder ohne äußerliche Intervention. Es zeigt sich, daß der Prozeß, der Psychotherapie genannt wird, auch oder vielleicht nur außerhalb dieses Systems stattfindet, nämlich im normalen Leben, in der zwischenmenschlichen Beziehung mit Eltern, Freunden, Lehrern und anderen Personen, mit denen die Person in spontanem Kontakt steht. Dieses Gebiet wurde von Stevenson[52] untersucht.
Auch Cross[53] sichtete die verschiedenen Forschungsarbeiten bezüglich der Folgen der Psychotherapie und kam zu dem Schluß:

> "Obwohl die Psychotherapie das höchstqualifizierte Gebiet in der Psychologie ist, konnte eine Durchschlägigkeit der Erfolge wissenschaftlich nicht bewiesen werden."*)

Colby[54] arbeitete eine große Menge von Forschungsarbeiten durch, welche die Erfolge von psychotherapeutischen Behandlungen beweisen sollten. Er wollte damit die Verläßlichkeit ihrer Forschungsmethoden feststellen und kam zu dem Resultat, daß die Situation der Erforschung von Erfolgen der Psychotherapie ein Chaos darstelle.

Autoren, welche keinen Zweifel daran hatten, daß die Anwendung von Maßnahmen zur Veränderung menschlichen Verhaltens und menschlicher Lebensweisen erfolgreich sein könnte, mit anderen Worten: Vertreter einer aufgrund von Persönlichkeitstheorien angelegten Psychotherapie kamen zu dem Schluß, daß der effekt-erreichende Vorgang in der Psychotherapie durch die bestehenden

---

*) Vom Verf. aus dem Englischen übersetzt.

Theorien nicht zu definieren ist. Sogar unter der Annahme, daß die verschiedenen Psychotherapien Erfolge zu verzeichnen haben, sind die wirklichen Ursachen, welche zu diesen Erfolgen führten, noch nicht zu erklären.[55)]

So ist es auch nicht klar, wie weit in der Psychotherapie Erfolge an die Methoden und Techniken oder an die persönlichen Qualitäten des Therapeuten gebunden sind.[56)]

Entscheidend für das hier gestellte Problem der Unterschiedlichkeit der ontischen Voraussetzungen, welche Persönlichkeitstheorien und Psychotherapiesysteme hervorbrachten, und deren gemeinsame Begrenzungen und Möglichkeiten sind die Forschungsarbeiten von Luborsky und Meltzow/Kornreich. Diese Forscher zeigten, daß es keinerlei Beweise für unterschiedliche Erfolge in der Psychotherapie aufgrund der verschiedenen psychotherapeutischen Systeme gibt. Es konnte bisher nicht bewiesen werden, daß die verschiedenen psychologischen Persönlichkeitstheorien und deren psychotherapeutischen Systeme sich in ihren Erfolgen oder Mißerfolgen unterscheiden.[57)58)]

Es stellte sich aber heraus, daß jeder Therapeut einen ganz persönlichen Stil hat, der sowohl von seiner Persönlichkeit, seiner theoretischen Orientierung und seinen Praktiken abhängt. Bestimmte Psychotherapeuten verfügen über Fähigkeiten, verschiedene zwischenpersönliche Beziehungen aufzubauen. Diese zwischenpersönlichen Beziehungen wurden mit Empathie und einer nicht dominanten Wärme und Ehrlichkeit beschrieben.[59)] Diese Studie ist für unsere Arbeit von ganz besonderer Wichtigkeit, denn sie betont, daß das, was menschliches Verhalten ändert, im Mitmenschlichen und in der zwischenmenschlichen Beziehung liegt.

Es werden aber auch Versuche unternommen, Lebensweise und Verhalten zu verändern, ohne von klar umschriebenen ontischen Theorien auszugehen. So versuchte man mit entscheidendem Erfolg, freiwillige Helfer, Studenten und andere Berufstätige dazu anzuhalten, Menschen zu helfen, ihre Daseinsprobleme zu lösen. Medizinstudenten, welche weder Erfahrung noch Ausbildung in irgendeinem psychotherapeutischen System hatten, wurden in psychotherapeutischen Polikliniken angestellt. 82 Prozent ihrer Patienten zeigten eine Besserung in ihrem seelischen Zustand.[60] Eine andere Studie, welche dieselben Bedingungen erforschte, zeigt einen Erfolg von 72 Prozent.[61]

In den Vereinigten Staaten begann man schon im Jahre 1954 in Florida mit einem Projekt, bei dem man psychotherapeutisch ungeschulte Studenten zur Arbeit in sogenannten "mental-health-centers" verwendete. Die Studenten erhielten kurze Ausbildungskurse an den Universitäten. Danach wurden sie auf ihre Arbeitsplätze gewiesen; die Ergebnisse wurden schon in der ersten Zeit als vielversprechend beurteilt (Yeager). Ein ähnlicher Versuch wurde in staatlichen Kliniken unternommen, und schon 1966 waren über 7.700 freiwillige Studenten mit psychotherapeutischen Betreuuungen psychotischer Patienten beschäftigt. Eine Forschungsarbeit wies nach, daß sie 31 Prozent von chronisch psychotischen Patienten halfen, aus der Klinik entlassen zu werden.
Einschlägig ist eine Arbeit von E. G. Poser:[63] Er verglich die Erfolge der Psychotherapie von Psychiatern und psychiatrischen Sozialarbeitern mit denen von nicht ausgebildeten Studenten und zwei Patienten, die selbst die therapeutische Arbeit unternahmen.
Poser fand, daß die Studenten bessere Erfolge in der Psychotherapie hatten als ausgebildete Psychiater und psychiatrische Sozialarbeiter, welche von einem ganz spezifischen theoretischen System abhingen. Die beiden

Patienten-Therapeuten hatten zwar nicht so gute Erfolge wie die Studenten, doch ebenso gute wie die Psychiater und psychiatrischen Sozialarbeiter.

Ein Projekt, bei dem man Hausfrauen eine dreijährige Ausbildung in ihrer Freizeit ermöglichte und sie dann als Psychotherapeutinnen arbeiten ließ, wurde sorgfältig auf seine Ergebnisse hin erforscht. Die ersten 16 Hausfrauen wurden nach einer "blinden Methode" von außenstehenden, professionellen Psychotherapeuten bewertet. Sie wurden auch von ihren Supervisoren am Arbeitsplatz selbst bewertet. Die Bewertung der Hausfrauen als Psychotherapeutinnen war höchst vorteilhaft. Eines der betonten Ergebnisse dieser Forschungsarbeit war, daß keine Universitätsschulung als Voraussetzung für die Ausbildung eines Psychotherapeuten unabdingbar ist.[64)]

Bei einem anderen Forschungsvorhaben setzte man einen Psychotherapeuten ein, welcher zwar zehn Jahre Erfahrung, aber keine professionelle Schulung besaß, und neun andere Psychotherapeuten, welche eine formale Ausbildung in der Theorie und Praxis der Psychotherapie hatten, mit einer maximalen beruflichen Erfahrung von 25 Jahren. Nach der Bewertung der therapeutischen Sessionen zur Beurteilung einer "idealen therapeutischen Beziehung" wurde der ungeschulte Therapeut um vieles höher bewertet als die geschulten.[65)]

Aus den genannten Forschungen geht hervor, daß die Effekte und Erfolge der Psychotherapien vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht gesichert sind. Wenn es Erfolge gibt, sind die Ursachen für diese unbekannt. Indem wir diese Untersuchungen zitieren, wollen wir nicht die Möglichkeit des Erfolges in der Psychotherapie bezweifeln. Wir wollen einzig und allein darauf hinweisen, daß die Voraussetzungen, die aus einem Mangel an ontologischer Fundierung der psychologischen Sy-

steme stammen, dazu führen, das Erfassen der menschlichen Daseinsproblematik zu erschweren. Wenn nämlich die Daseinsproblematik schon in ihrer theoretischen Grundlegung nicht erfaßt wird und daher nicht zum Verständnis des Individuums führt, können der Prozeß und die Ursache der Effekte der Psychotherapie nicht verstanden werden. Aus demselben Grund können auch keine Kriterien geschaffen werden, nach denen eine Daseinsweise als "normal" oder "pathologisch" bewertet werden kann.

Kapitel 5

Kritik der Definitionen des "Selbst"-Begriffs, ihr Mangel an ontologischer Fundierung

Die in den Kap. 2 und 3 angeführte Kategorisierung der Definitionen des "Selbst"-Begriffs hat einerseits gezeigt, daß sich die verschiedenen "Selbst"-Begriffe schwerpunktmäßig unterscheiden. Andererseits aber überschneiden sie sich in vielen ihrer expliziten und impliziten Voraussetzungen. Die verschiedenen Definitionen des Selbst als Persönlichkeit, als Prozeß und als Potential sind nicht voneinander zu trennen. Der Begriff "Persönlichkeit" setzt sowohl gewisse Potentiale wie auch einen dynamischen Prozeß voraus, der das an den Tag bringt, was dem Begriff "Persönlichkeit" zugeschrieben wird. Natürlich kann er ohne Potentiale nicht gedacht werden.

Das "Selbst" als Porträt und als Selbstbild ist in den verschiedenen Persönlichkeitstheorien von verschiedener Bedeutung. Bei William James, dem Vater dieses Aspektes des "Selbst"-Begriffes, ist der Wirkungskreis des Selbstbildes noch relativ beschränkt, jedoch bei Snygg und Combs hat das Selbstbild schon eine entscheidende Funktion zur Bestimmung des Verhaltens des Organismus. Rogers, der in seine Persönlichkeitstheorie das Selbstkonzept von Snygg und Combs integriert hat, sieht in diesem den dynamischen Faktor, der entscheidend das Verhalten des Menschen bestimmt. Für ihn ist das "Selbst"-Konzept sowohl Potential wie auch Prozeß und als solches einer der zwei Kernpunkte der Persönlichkeit.

Freud teilte seinem Begriff des Ego explizit sehr viele Funktionen und Prozesse zu. Im Laufe der Entwicklung der psychoanalytischen Theorie kann man folgende Funk-

tionen des Ego unterscheiden:

1. Wille und Akzentrum (1892);
2. Triebe; das Ego wie auch das Über-Ich und das Ich wurden als Triebe deklariert, das Ego ist triebhaft;
3. Energetisch;
4. Träger der verschiedensten kognitiven und sensitiven (Wahrnehmung!) Funktionen;
5. Grundlage der Haltungen des Charakters, der Abwehr;
6. wird es genetisch als "Reizfluß" abgeleitet;
7. als Traumzensor.[66)]

Keiner der Selbstkonzepttheoretiker sprach seinem Selbstbegriff explizit diese Freudschen Funktionen zu, implizit jedoch decken sich die Selbstbegriffe mit den meisten, allein nur von Freud hervorgehobenen Prozessen und Funktionen. So ist das Selbst als Potential, als Porträt und als Kernpunkt der Persönlichkeit (vgl. oben S.29ff) triebhaft und energetisch, da es grundsätzlich motivierend ist, es ist die Grundhaltung des Menschen als Charakter, denn es bestimmt das Verhalten, es ist, wenn auch nicht Träger, so doch direkt abhängig von den kognitiven und sensitiven Funktionen, und es funktioniert gewissermaßen als Reizschutz, wie bei Rogers, weil es Inkongruenzen ablehnt, die aus den organismischen Erfahrungen stammen.
Sowohl das Ego wie das "Selbst" setzen eine vorgegebene, geschlossene, pseudo-abstrakt gedachte, aber doch eigentlich substantiell vorgestellte Einheit voraus. Wenn auch immer wieder betont wird, daß sowohl Ego wie auch "Selbst" ein hypothetisches Konstrukt sind, läßt sich doch nicht leugnen, daß sie eine vorgegebene Apparatur darstellen, welche einerseits verschiedene Mechanismen ausführt und integriert, andererseits aber auch schon vorgegebene Inhalte und Eigenschaften haben muß.

Keine Apparatur kann bestimmte, in diesem Fall vorbestimmte Funktionen erfüllen, ohne schon vorher in ihr enthaltene Qualitäten für das Erfüllen ihrer Funktionen zu benutzen. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf die ersten beiden Zitate von Martin Heidegger aus "Sein und Zeit" (oben S. 6). Es sind nämlich nicht nur die verschiedenen Mechanismen, Prozesse und Vorgänge eines gedachten, synchronisierenden Apparates, welche das Konzept des Ego und des "Selbst", wie es hier wiedergegeben wurde, in Frage stellen, sondern es sind auch die implizit angenommenen Qualitäten, welche dieser Apparatur eigen sein müssen. Diese Qualitäten müssen ein vorstrukturiertes "Ich", "Ego" oder "Selbst" sein. Bestimmt ist es so per definitionem beim Selbstbegriff als Potential. Beim Selbstbegriff als Prozeß muß die Frage gestellt werden, wonach dieser Prozeß geregelt wird, wohin zu führen dieser Prozeß prädeterminiert ist, denn im Rahmen eines Wirkungskreises hat er ja nur begrenzte Bahnen und Möglichkeiten. Im "Selbst"-Begriff als Persönlichkeit sind zwar die sich im Verhalten des Menschen äußernden Endergebnisse zu verstehen, jedoch weist er auch auf die Prozesse zurück, die zum Verhalten geführt haben.

In allen Definitionen des "Ego" und des "Selbst" bleibt die Frage nach dem "Woher", der Richtunggebung der Prozesse und der Motivierung, offen. Es handelt sich hier nicht um die Energiequelle dieser Apparatur, sondern die immer offenbleibende Frage sucht nach dem Grund für die Ziele, welche die angenommenen Ego- und Selbst-Prozesse verfolgen. Freud sieht den Grund für die Zielsetzung der Prozesse in der Hemmung der Triebe, welche zur Sublimation der Energien führt. Jedoch ist weder das Libido-Konzept noch das Konzept der Partial-Triebe wissenschaftlich fundierbar. Noch weniger läßt sich der Begriff der Sublimation erklären.

Ein weiterer Versuch Freuds, den Grund zur Zielstellung der psychischen Prozesse anzugeben, liegt in seinem Begriff der Primärvorgänge. Danach besteht das Wunschobjekt erst in der Phantasie und sucht dann in der äußeren Umgebung das passende Objekt für die Wunsch-Phantasie. Aus diesem Prozeß heraus entwickelt sich später das Realitätsprinzip und das Denken. Der Primärprozeß bei Freud kann auch als ein ganz frühes Lernen verstanden werden: Der vom Es, vom Trieb und vom Partialtrieb motivierte Säugling, auf ungeordnete und noch unorganisierte Art sich einem Objekt nähernd, welches dann Lust-befriedigend und spannungsaufhebend auf ihn wirkt, erlernt durch Lust-Befriedigung das Phantasie-Wunschbild dieses Objektes. Der Triebkomplex ist ein schon von Natur gegebenes Programm, in dem die Endziele, die zu seiner Befriedigung führen können, prädeterminiert sind. Nicht nur, daß die Triebe und Partialtriebe nicht empirisch aufzuweisen sind, nicht nur, daß sie die vielseitige Zielsetzung des Menschen in seinem Leben nicht erklären können, sondern sie setzen auch ein im Rohmaterial vorgefertigtes "Ich" voraus. Für Freud ist "seelische Gesundheit" die Fähigkeit, die Triebe und Instinkte aufs beste durch Lust zu befriedigen, dies aber erst, nachdem die Kultur Zivilisation, welche die Befriedigung der Instinkte hemmten und verhinderten, die Triebe verfeinert haben.[67)]

Es bleibt aber in dieser Theorie die Frage offen, wie Zivilisation und Kultur überhaupt möglich sein können. Die nach der Freudschen Theorie im Menschen von Natur aus nur nach Lust und Aggression strebenden Triebe, Partialtriebe und Instinkte treiben ihn ursprünglich zu seiner Aktivität und seinem Verhalten. Womit sollte nun gerade dieser, von Trieben und Instinkten gelenkte Mensch gerade das aufbauen, was Kultur und Zivilisation genannt wird, wenn diese dem widerstreben, wovon

der Mensch ursprünglich gelenkt und getrieben wurde? Wenn Zivilisation und Kultur etwas Außer-Menschliches wären, wenn sie nicht einzig und allein durch den Menschen selbst geschaffen wären, dann könnte es denkbar sein, daß sie als außenstehende Objekte dem Menschen und seinen Trieben ein Hindernis sind. Da aber Kultur und Zivilisation Menschenwerk und aus den Trieben und Instinkten entstanden sein sollen, kann die Beschaffenheit der Kultur nur die der Triebe und Instinkte sein. Kultur und Zivilisation lassen sich nur aus derselben ontologischen Grundlage erklären wie menschliches Handeln überhaupt. Wenn diese Erklärung jedoch im Instinkt und im Trieb den Urgrund menschlichen Verhaltens sieht und gleichzeitig postuliert, daß jene erst durch die Zivilisation und die Kultur "sublimiert" werden, liegt darin ein Widerspruch in sich selbst. Es konnten sich dann weder Kultur noch Zivilisation entwickeln. Dieses kann nicht anders sein, denn diejenigen Objekte, die die Triebe erstreben, bedeuten für sie Wert und Bedürfnis und bestimmen damit im voraus die Wahl menschlichen Handelns,welches im Triebhaften für Kultur und Zivilisation zerstörend ist.

Wenn der ontologische Grund für menschliches Verhalten in den ursprünglich asozialen Instinkten und Trieben zu finden ist und diese aggressiv und nur luststrebend sind, könnten nur aus ewigem Kampf heraus die zeitweilig Stärkeren überleben. Es würde sich dann höchstens eine machtsichernde Technologie entwickelt haben, mit Hilfe derer sich ein jeder als Stärkerer oder als Gleichstarker behaupten könnte. Damit wäre aber keine Kultur entstanden, sondern eine bloß technische Vervollkommnung geschaffen worden. Noch weniger könnte eine solche, auf Aggression und Abwehr orientierte Technologie die elementaren, asozialen Triebe des Menschen verfeinern; sie müßte im Gegenteil das

Triebhafte, Aggressive und Luststrebende verewigen.*)

Dasein und seine Entfaltung ist daher naturgegeben, biologisch, prädeterminiert: Das Es, das Ego und das Über-Ich als Drei-Instanzen-Struktur sind schon als solche selbst biologisch festgelegt, wie auch die Prozesse und deren Ziele physiologisch naturgegeben prädeterminiert sind.

Wie schon oben angedeutet, ist Freud der einzige, welcher die Mikromechanismen und Makromechanismen eines Ego oder "Selbst" systematisch ausgearbeitet hat. Diejenigen Selbsttheoretiker, die vom "Selbst" als Potential sprechen oder vom "Selbst" als Porträt, dabei aber in diesem "Selbst" den Grund für menschliches Verhalten sehen nehmen ja auch implizit an, daß das "Selbst" der motivierende und steuernde Faktor der Persönlichkeit ist. Sie nennen aber das, was ein "Selbst" beherbergt, antreibt und inhaltlich bestimmt, einfach Organismus. Im Begriff des Organismus, der ein Selbst beherbergt, liegt schon implizit eine biologisch vorgegebene Konstellation, welche die motivierenden Inhalte bestimmt, ohne aber daß diese Autoren ein System von Mikromechanismen aufstellten, welches einen engen kausalen Zusammenhang schildert, um Ursachen und Wirkungen der Mechanismen im "Selbst" erklären zu können, wie Freud es getan hatte.

---

*) Dieter Wyss (s. Anm. 66) sagt dazu:
"Die Frage, ob aus triebhaftem Geschehen Ordnung und Schuld erwachsen kann, ist, sieht man wie Freud im Trieb jenen blinden Drang, sicher mit nein zu beantworten. ... Freuds pessimistische und negativistische Interpretation der Kultur - zwischen Sexualität und Destruktion aufgerichtet - darf als *ein* Aspekt derselben angesehen werden, reicht jedoch in keiner Weise aus, die spezifischen Kulturen und die Fülle ihrer verschiedensten Einrichtungen, geistiger und künstlerische Leistungen zu 'erklären'. Ganz abgesehen davon entbehrt der Freudsche Kulturbegriff des Unterschiedes zur Zivilisation, die geeigneter wäre, die verdrängenden und unterdrückenden Tendenzen zu repräsentieren." (S.75)

Es scheint also, daß trotz der Differenzierung der Definitionen des Selbst-Begriffes in die Kategorien von Selbst-als-Prozeß und Selbst-als-Objekt (Hall und Lindsey) letztere implizit auch die Funktion der ersten erfüllt. Weil das Ego- oder Selbstkonzept explizit oder implizit als Prozeß definiert ist, muß die Frage gestellt werden, warum die diesen Prozeß bewirkende Apparatur "Ich" oder "Selbst" genannt wird. Ego oder Selbst als Prozeß ist immer ein theoretisches Konstrukt (eines Apparates), dessen Aufgabe es ist, gewisse von innen oder von außen zuströmende Reize adaptionstüchtig zu verarbeiten. Der auf diese Weise definierte Begriff reflektiert keinen konkret erlebten Inhalt des Menschen, sondern faßt nur von außen her teils beobachtete, teils vermutete und hypothetische Vorgänge zusammen. Während der tatsächliche Gebrauch des Begriffes "Ich" und "Selbst" eine vom Menschen erfahrene Reflexion seiner innerweltlichen Wahrnehmungen ist, bezeichnen diese Theorien einen rein intellektuell kombinierten Komplex, der nur gedacht, aber nie erlebt werden kann. Das Ich-selbst-sagen deutet einzig und allein nur auf die reflektierte Bewußtheit meines Erlebens hin. Das "Ich" und "Selbst" als Prozeß kann immer nur auf etwas deuten, wodurch ich ganz allgemein das Verhalten eines jeden Menschen theoretisch erklären will. So ist es immer das "Ich" und "Selbst" eines Anderen, denn zur Erkenntnis des Ich- oder Selbstbegriffes als Prozeß kann ich nie durch meine Introspektion gelangen. Es besteht also gar kein Grund, diese Apparatur mit dem Namen des "Ich" oder "Selbst" zu besetzen. Eine nicht von dem Menschen selber erlebte Erfahrung verdient nicht die Namen "Selbst" oder "Ich", da diese beiden Worte einer ganz authentischen Erlebnisqualität entstammen. Dieses Erlebnis ist keine gedankliche Konstruktion.

Es ist jedoch kein Zufall, daß der intuitive Gebrauch dieser Begriffe zur oben genannten Anwendung gekommen ist. Es ist ja immer ein "ich handle", "ich fühle", "ich entscheide" usw., und die Frage des denkenden Menschen: Warum handle ich so, fühle ich so, entscheide ich so, führt wieder zum "Ich" und zum Selbst zurück. Die Frage nach dem "Ich" ist aber eine ontologische, und Descartes beantwortete sie mit der Spaltung der Welt in eine res cogitans und eine res extensa. Damit formulierte er die Auffassung eines gegebenen, denkenden und in seinen Gedanken abgeschlossenen Ego und einer äußerlichen objektbevölkerten Welt von ausdehnbaren Körpern, auf welche sich das abgeschlossene, schon vorhandene Ego als Subjekt bezieht. Es ist dieses cartesianische, mit schon vorhergegebenen "Gedanken" versehene und verschlossene Ego, welches dem Ich- und Selbst-Begriff als Prozeß zugrunde liegt. So sind

1. Freuds inhaltsreiche und zielbewußte Triebe und Partial-Triebe,
2. die im "Selbst" lagernden Potentiale der Selbst-Realisations-Theoretiker und
3. der Rogerianische "Organismus" alle gewissermaßen schon vor dem In-der-Welt-sein geschlossene, inhaltgefüllte Apparaturen, welche trotz ihrer Weltlosigkeit (Heidegger) auf die Welt reagieren und sich zu ihr zielgemäß verhalten.
   Dabei sind die formativen Stadien, welche zu den reifen Reaktionsweisen des "organisch" vorgegebenen und geschlossenen Ego oder "Selbst" führen, nur soweit ausschlaggebend, wie sich die Lebenserfahrungen mit zunehmendem Lebensalter vermehren. Ganz so wie das cartesianische Denken eine absolute Trennung zwischen Subjekt und Objekt vorsieht, muß die naturwissenschaftliche Denkweise über das Ich oder das Selbst ein innerweltlich gegebenes Ego voraussetzen, welches sich auf um- und außen-

weltliche Objekte bezieht. Folgerichtig ist es dann nur, das Ego und das Selbst in Form einer abstrakten Apparatur zu verstehen.

Trotz der Verschiedenheit des Menschenbildes dieser Systeme ist ihnen doch allen eines gemeinsam: Jedes geht von einer scharf umrissenen Objekt-Subjekt-Trennung aus. Es ist immer das Verständnis des Menschen als eines Objekts, eines Dings, welches von der Betrachtung seiner selbst her ein Subjekt ist und sich zu anderen Objekten verhält. Es ist immer ein Ich-Objekt, das in der Einflußsphäre von Nicht-Ich-Objekten steht. Diese Einflußsphäre stellt ein Feld dar, von dem der Mensch als Objekt von anderen Objekten umgeben ist und durch diese geformt und geprägt wird. In dieser Beziehung setzt das Mensch-sein als Objekt eine gewisse Passivität voraus. Es ist den Einflüssen seiner objektiven Umgebung ausgeliefert. Dabei ist nicht maßgebend, ob dieses "Ich-Objekt" (Subjekt) eine biologisch festgelegte Einheit, eine rein seelische Einheit oder eine biologisch nicht festgelegte Einheit ist, welche dem Milieu im allgemeinen oder den zwischenmenschlichen Beziehungen zur Veränderung ausgeliefert ist. So ist auch die Vernunft eine gewisse Apparatur, deren ideeller Inhalt einem Ich-Objekt zugehört und dessen Handlungen steuert. Das "Ich-Objekt", vom eigenen Gesichtspunkt des Menschen zwar ein Subjekt, wird im Zusammentreffen mit anderen Objekten geformt. Das passive Geformtwerden des Menschen ("Organismus") im lerntheoretischen Modell entsteht durch das in der Umgebung liegende Objekt, das die Adaptionsweise des "Organismus" reflexologisch bestimmt. Für alle oben angeführten Systeme aber besteht der Mensch als Apparatur, deren Aufgabe es ist, als Subjekt zu funktionieren.

Doch ist diese Apparatur, wie gesagt, weltlos und dazu ausgerüstet, ein bloßes Subjekt zu sein. Heidegger sagt dazu:

> "Das In-der-Welt-sein wird - obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt - auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar*. Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch - und zwar als etwas Selbstverständliches - in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum 'evidenten' Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder 'Metaphysik der Erkenntnis'. Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein 'Subjekt' auf ein 'Objekt' bezieht und umgekehrt? Diese 'Subjekt-Objekt-Beziehung' muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine - obzwar in ihrer Faktizität unantastbare - doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden."68)

Wenn es kein Subjekt ohne Welt gibt, entspricht die Subjekt-Objekt-Trennung nicht der menschlichen Realität. Doch um diese Tatsache aufzuweisen und sie aus einer rein theoretischen Konzeption heraus so darzustellen, daß sie nachzuvollziehen ist, bedarf es der phänomenologischen Betrachtung einer menschlichen Situation. Eine solche Situation wollen wir im zweiten Kapitel schildern.

TEIL II

Kapitel 1

Menschsein ist Mit-Sein

Ein Mensch wandert einsam einen sonnigen Strand entlang. Er atmet salzige Seeluft, er hört den Anschlag der Wellen, er fühlt die Sonne auf seinem Körper, er sieht das Meer, das Gelb des Sandes und die Weichheit der sich rundenden Dünen. – Er ist allein, der einzige sichtbare Mensch in seinem Horizont. Sein Blick ist jetzt auf seinen Pfad gerichtet, auf Muscheln und Felsstückchen, die er beim Gehen meidet.

Wenn er um sich blickt, bemerkt er sein Allein-sein. Er denkt an das Nicht-vorhanden-sein Anderer. Das Nicht-vorhanden-sein Anderer erfüllt ihn mit einem dem außenstehenden Beobachter nicht erkennbaren Gefühl: Vielleicht der Erleichterung, vielleicht des Erhoben-seins, des Bewußt-seins seiner Kraft, - vielleicht des Bedrückt-seins, der Sehnsucht oder der Angst.

Gerade tritt er auf einen scharfen Stein. Es entflieht ihm ein Laut des Schmerzes, und im Schmerz denkt er: "Dieser dumme Stein!" Diese Worte hört er sich denken; er benutzt das Menschlichste, nämlich die Sprache, Worte, - Worte, die sein Eigen sind, die er "ist" und die doch von Anderen stammen. - Hier sieht und hört ihn kein Anderer, und doch erlebt er sich selber über eine Wendung an Andere; denn Worte erwachsen der zwischenmenschlichen Verständigung. Sie sind an ihn, für ihn und von ihm. Wenn der Andere nicht wäre, wäre auch das Wort nicht. Doch erst durch das Wort, das aus der Beziehung mit dem Anderen stammt, erlebt er sich selbst in der Reflexion seiner selbst. Denken ohne Worte oder andere Symbole ist un-denk-bar. Der Mensch tritt mit sich selbst in Verbindung durch sein Sich-selbst-reflektieren, und dieses nur durch das gedachte Wort - dasselbe Wort oder Symbol, wel-

ches ihn mit den Anderen verbindet und das erst durch diese Verbindung sich bildete.
Der Beobachter des einsamen Wanderers am Strande fragt sich nun: WER ist dieser vereinzelte Mensch am Seestrande? "Was meint aber dieses WER?" *Das WER des Menschen ist der Brennpunkt der Vereinigung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.*
Den ganz allein dahinschreitenden Wanderer betrachtend, fragt sich ein Beobachter: "Wo kommt dieser Mensch her?" - (Vergangenheit), und dann: "Wo geht er hin?" - (Zukunft). Der Beobachter stellt sich diese beiden Fragen; wenn er sie beantworten könnte, würde er sich vielleicht ein Bild machen können, "WO" der Unbekannte am Strande jetzt und hier in seinen Gedanken und Gefühlen verweilt. Was jedoch meint eigentlich der Beobachter mit diesem "WO"? Ist damit die Landschaft gemeint, die dem Wanderer aus seiner Vergangenheit her bekannt ist? - Sind es lebensferne Dinge oder sinnloses Zeug, welche den physikalischen Raum des Wanderers unabhängig von einer von Menschen erlebten und geschaffenen Ordnung erfüllen? - Der Beobachter ist von einer solchen Frage gar nicht beunruhigt: nie hat er jemals Landschaft, Zeug und Dinge erlebt, welche herausgerissen, isoliert und unabhängig von zwischenmenschlicher Empfindung und Bewertung waren. Das "Wo kommt der einsame Wanderer her?" bedeutet eigentlich die Frage nach Inhalt und Art seiner Beziehungen, die er früher - vorher - mit Anderen hatte.Dieses "Wo" ist eine Frage nach dem Platz in einem Raume; und doch ist hier weder Platz noch Raum als physikalisch meßbar oder konkret dinglich zu verstehen. Das Erfassen des Wanderers als Mensch und Person verlangt ein Verständnis seines Ausgerichtet-Seins und seiner Beziehungen zu ...

Die Frage nach einem "Wo" ist eine räumliche, und Heidegger beantwortet sie folgendermaßen:

> "Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo

> eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines ent-fernenden Seins bei ... in eins mit dieser Ent-fernung.
>
> Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dortzuhandenen her auslegt."69)

Welche Worte benutzte er "Dort"*) bei den Anderen? - Welche Sprache und Mundart sprach er "Dort"? - Was waren die Sitten und Normen, durch die er mit Anderen in Beziehung trat? - Welcher Glaube, welche Ziele verbanden ihn mit Anderen? (Diese Frage würde die Zu-Ge-Hörigkeit zu seinem Volk, Nation, Gemeinde beantworten.) - Welche Art Beziehungen hatte er mit seinen näheren Anderen? - Leidet er jetzt und hier wegen ihrer momentanen Abwesenheit? Oder freut er sich gerade deswegen? - Auch mit der Frage: "Wo geht er hin?" meint der Beobachter die vom einsamen Wanderer "erstrebte" Beziehung zu Einem oder vielen Anderen. Erst das Verständnis, "Wo" der Unbekannte"bei" den Anderen sein möchte, welchen Platz er bei und neben ihnen einnehmen will, könnte dem Beobachter die Kenntnis des Unbekannten vermitteln. Er würde dann verstehen, WO er jetzt ist in der Gegenwart. Wenn er jetzt in der Gegenwart die Einsamkeit sucht, so ist er "bei" den Anderen, die in der Vergangenheit seine Gegenwart waren, welche aber gerade in ihrem Nicht-Vorhanden-Sein und als solche sein Erleben erfüllen. Er "ist" jetzt bei den Anderen, obwohl sie nicht "zugegen" sind.

Ist er ein Gestrandeter oder ein Fliehender, so ist er in seinem momentanen Allein-Sein ebenfalls bei den Anderen. Im ersten Fall ist es die Hoffnung (Zukunft), Andere zu treffen, umd im zweiten Fall, Andere zu meiden.

---

*) Wir setzen unser "DORT" mit Heideggers "Räumlichkeit" in Beziehung zum Mit-Sein.

Ist der Wanderer gut oder böse, ist er mutig oder feige? Ist er betrügerisch und unberechenbar oder ehrlich und verläßlich? Diese Fragen würden die Moralität des Wanderers betreffen. Doch auch hier fassen Begriffe wie Bosheit und Güte, betrügerisch und ehrlich, mutig und feige nichts anderes zusammen als das Sich-beziehen zu ..., ein Sich-verhalten zu einem anderen. Soweit unser Wanderer überhaupt Mensch *ist*, ist er als Sein nicht eine dingliche Einheit, welche in sich fertige Qualitäten oder Eigenschaften trägt, sondern ein immer "Beiden-anderen-Sein", und zwar dies in ganz bestimmter Art und Weise: z.B. zum Anderen gut, zum Anderen ehrlich, zum Anderen böse oder betrügerisch. Keine dieser sogenannten moralischen Eigenschaften existieren ohne Relation. Karl Löwith sagt dazu:

> "So gründen z.B. die moralischen Qualitäten des Individuums auch nicht in ihm selbst als einem singularen Wesen, sondern darin, daß sich dieses singulare Wesen wesentlich zu anderen verhält. 'Egoistisch' oder 'gütig' kann einer faktisch nur sein, weil mit ihm andere da sind, gegen die man egoistisch oder gütig sein kann. Der Egoismus ist so wenig wie die Güte eine für sich bestehende innere Eigenschaft einer individuellen Substanz, sondern ist was er ist, als eine menschliche 'Lebensäußerung'."70)

Der Beobachter kann erst wissen, WER dieser einsame Mensch ist, wenn er versteht, WO die Gedanken des einsamen Wanderers jetzt in seiner Einsamkeit "bei" Anderen sind. "Vielleicht" - denkt sich der Beobachter - benutzt jetzt der Wanderer seine Einsamkeit, sich auf ein Problem zu konzentrieren: vielleicht ein philosophisches oder ein künstlerisches. Aber auch dann ist der Einsame bei den Anderen - gerade jetzt in seiner Einsamkeit; denn: n i c h t nur "äußert" er sich in seinem Denken mittels des gedachten Wortes, das aus der Bindung zu Anderen erst erwuchs, und er kommt daher "via die Anderen" durch das Wort mit sich selbst in Verbindung,

s o n d e r n jedes seiner möglichen Probleme entstammt seinem "Mitsein", weil erst durch dieses ein philosophisches, persönliches oder künstlerisches überhaupt möglich ist. WAS dieser vereinzelte Wanderer dann erstrebt, ist jetzt eben schon das Projizieren des - von ihm aus - vielleicht gelösten Problems in die Welt der Anderen.

Die Absicht des Projizierens der Lösung eines Problems in die Welt des Anderen (im Moment seiner Einsamkeit) beantwortet unsere vorherige Frage nach dem "Wohin?" dieses einsamen Menschen am Strande unter der Voraussetzung, daß er seine Einsamkeit dazu benutzen wollte, um sich auf ein Problem zu konzentrieren. Diese Absicht ist sein der Gegenwart stetes Vorausgreifen in die Zukunft. Aber auch wenn er es vorzieht, nie mehr mit Anderen zu leben, muß er in Zukunft aktiv Andere meiden, - und schon allein dieser Entschluß und seine Ausführung ist ein "Wohin", welches das Wesen seines "Mit-Anderen-sein" ausmacht.

Unser einsamer Mensch am Strande "ist" also in seiner Welt mit Anderen, die zwar nicht gegenwärtig sind, die jedoch im Erleben dieses Menschen - wie jedes anderen Menschen überhaupt - immer innerweltlich an-wesend sind. *"Wer" dieser Mensch "ist", werden wir erst wissen, wenn wir die Art und Qualität der An-Wesenheit der Anderen in seiner Welt verstehen.*

Wenn er ein Fliehender ist, der bei Anderen Schutz sucht, erhebt sich die Frage: *wie* erlebt er Andere, die zwar vorhanden, aber noch nicht zugegen sind? - Erlebt er Andere als solche, denen er vertrauen kann? - Oder aber bedeuten für ihn Andere immer eine Bedrohung? -

Wenn er ein Gestrandeter ist, erlebt er Andere als solche, die ihm helfen könnten? - Oder aber als solche, die ihn in seiner Schwäche und Hilflosigkeit erniedrigen werden? -

Wenn er in der Einsamkeit zur Lösung eines Problems kommen möchte, erlebt er die Anderen als solche, die seine Lösung anzunehmen bereit sind? - Oder aber als solche, die seine Lösung zum Kampfe gegen seine Lösung reizt? - Die Erwartung der Beziehungs-Qualität zwischen ihm und Anderen, unabhängig von ihrer konkreten Gegenwärtigkeit, erfüllt seine Welt und sein Eigentliches.

Die Summe dieser Einstellungen wird das ausmachen, was das Alltagsbewußtsein unter dem Begriff "Charakter" versteht.

In jeder möglichen Situation des Einsamen am Strande erlebt dieser im Moment des Allein-seins seine "Welt", in der der Andere jeweils vorhanden ist; und in seinem Erlebnis der Welt, weit über seine jetzige physische Vereinzelung hinaus, bestimmt sich sein "Wohin" je nach der Art, *wie* Andere - immer Vorhandene - diese, seine Welt innerweltlich besetzen und beleben.
Er wird bestimmte Andere meiden und gewisse Andere anstreben. Immer wird er, seinem Weltbild entsprechend, von Anderen irgendeine Beziehung erwarten. Die Beziehungsweise zu Anderen und die erwartete Beziehungsweise von Anderen ist es aber, was das "WER" ausmacht.
Der einsame Mensch am Meeresstrande blickt um sich. Er sieht zum Meer, sein Auge beobachtet die Wogen, und er verfolgt mit seinem Blick das Wasser bis zum Horizont.- Nichts als Meer, bis in die unendliche Ferne sieht er wogende Wasser; und er weiß, daß sich dahinter das Meer weiter und weiter ausbreitet. Seitlich von ihm erstreckt sich das gelbe, sandige Meer der Dünen in Wellenlinien, soweit sein Blick reicht. Nichts ist zu sehen, was von Menschenhand gemacht ist.

Das Nicht-vorhanden-sein einer Menschenspur erfüllt jetzt sein Erleben - und auch hier ist er bei den Anderen in ihrer Nicht-Vorhandenheit. Die Unendlichkeit erinnert ihn an die menschliche Machtlosigkeit und an Dinge, denen der Mensch in ihrer gewaltigen Kraft untertan ist,

an seine eigene Schwäche und Abhängigkeit von Anderen. Selbst wenn er am Strande eine ans Ufer angespülte, leere Flasche findet, so personifiziert dieser leblose Körper irgendeinen "Anderen", etwa den, der aus ihr getrunken hat, oder den, der sie fortgeworfen hat, sie fabriziert, sie gefüllt oder transportiert hat.*) Wenn unser einsamer Wanderer dann am späten Nachmittag den Untergang der Sonne erblickt, ergreift ihn ein Gefühl, das ihn zum Stehen bringt. Er verfolgt den Lauf der Sonne, die sich vom Tage trennt, am Horizont in das Meer taucht und mit ihren letzten Strahlen den Himmel, das Wasser und den Strand mit Purpur übergießt. -

Ist es Wehmut? - doch warum? - woher? - Es ist die Wehmut des sich verabschiedenden Tages, das Scheiden von dem, was bekannt, was "heim-lich" war, und die Furcht vor dem noch unbekannten Morgen. Doch auch dieses Gefühl der Wehmut des Scheidens ist irgendwo tief im Mit-Sein mit den Anderen verankert. Es erinnert an "Dort", wo er sicher und geborgen "mit Jemandem" war, von dem er scheiden mußte. An die Stelle von etwas Bekanntem und Heimlichem trat dort und tritt jetzt etwas Unbekanntes, noch nicht Heim-liches; etwas Un-heim-liches erwartet ihn in der Zukunft. Nur ein Mensch kann von einem Sonnenuntergang bewegt sein, weil das Scheiden als solches - von Anderen - nur dem Menschen bewußt wird durch seine Fähigkeit, eine Zukunft zu abstrahieren, in welcher Sicherheit, Heim-lichkeit und Geborgenheit noch nicht als vorhanden angenommen werden können. Der Sonnenuntergang ist eine materielle Konkretisierung des allgemeinen Gefühls des Scheidens. Es ist das prä-verbale Erleben des Abschiedes, das wirkliche, noch nicht reflektierte Gefühl (Bewußtsein)**) in der Berührung mit dem Konkreten,

---

*) Vgl. Heideggers Beispiel des in Arbeit befindlichen Zeuges und des am Strande verankerten Bootes.

**) Der Begriff "nicht-reflektiertes Gefühl" und "nicht-reflektiertes Bewußtsein" ist hier im Sinne Sartres zu verstehen.

das jedem Erleben zugrunde liegt und in der Situation des Abschiedes den Menschen erfüllt. Der Sonnenuntergang ist weder Zeichen noch Symbol, er ist das Konkrete des Abschiedes selbst.*) In der Schilderung unseres einsamen Wanderers, der im physikalischen Sinne vereinzelt und losgelöst von Anderen ist, zeigt es sich, daß in seinem Da-Sein stets der Andere "ist".Der physikalische Raum, in dem er sich befindet, ist menschenleer; seine Welt jedoch, der innerweltliche Daseins-Raum, den er erlebt, ist ein von Anderen belebter, immer ein zwischenmenschlicher, auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden ist und physikalisch nicht wahrgenommen wird.

Ontologisch ist Menschenleben nie vereinzelt. Die physikalische Vereinzelung, wie wir sie hier als eine mögliche ontische Situation geschildert haben, erlaubte uns gerade, darauf zu verweisen, daß der Mensch in seinem Da-Sein und dem Erleben seiner Welt nie eine irgendwann abgeschlossene isolierte Einheit ist, sondern immer und überall seine zwischenmenschlichen Beziehungen "IST".

Heidegger drückt das folgendermaßen aus:

> "Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch 'neben' mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher. Auch wenn diese und noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein."71)

Mensch-Sein "IST" (und "wird" nur durch) das Schon-Stehen in einer zwischenmenschlichen Wirklichkeit; Mensch-Sein als solches ist Beziehung und enthält immer schon das Zwischenmenschliche in sich.

---

*) Siehe Anmerkung am Ende dieses Kapitels.

ANHANG

zu

KAPITEL 1

Karl Löwith behandelt das Problem der Symbolik der Gleichnisse von im zwischenmenschlichen erlebten Gefühlen und Eindrücken von der materiellen Umwelt, als Beispiel bringt er die Begriffe "Hoch" und "Hart", er sagt:

> "'Hoch' als isolierter Ausdruck außerhalb des ihn bestimmenden Bedeutungszusammenhangs einer konkreten Seinsbesprechung genommen ist weder auf Klang, noch auf Mut, noch auf Raum zugeschnitten, sondern bringt eine in ihrer Neutralität universale Bedeutungs r i c h t u n g zur Anzeige, eine Bedeutungsrichtung, in deren Richtung sich klanglich-, muthaft- und räumlich-Seiendes bestimmen können. Das räumliche Hochsein ist weder 'unvergleichlich verschieden' (dann wäre es gar nicht mehr davon zu unterscheiden) vom klanglichen Hochsein, noch enthält es bereits selbst etwas Seelisches, kraft dessen es dann rein Seelisches bezeichnen kann, sondern: unterschieden sind diese Weisen des Hochseins, sofern sich die unbestimmte Bedeutungsrichtung aus ihrem Sachzusammenhang konkret bestimmt und nicht verschieden, sofern sich der bestimmte Sinn eines Hochseins außerhalb seines sachbestimmten Bedeutungszusammenhangs verliert in die Unbestimmtheit der all-gemeinen Bedeutungsrichtung 'hoch'. Im konkreten Seinszusammenhang erfährt das 'hoch' seine es näher bestimmende Bedeutung z.B. vom Klang oder vom Mut. Aber als unbestimmt-allgemeine Bedeutung bestimmt es nur die allgemeine Richtung einer Ansprechbarkeit von Seiendem. Vielerlei Seiendes kann auf seine Weise hoch-sein. Es wäre unzutreffend zu sagen, der Hochmut drücke eine charakterologische Bestimmung in umweltlicher Orientierung aus, und auch nicht mitgemeint ist im inneren Hochmut ein äußeres Hochsein, obgleich es kein Zufall, sondern in der 'Natur' des Menschen begründet ist, wenn sich der Hochmütige auch körperlich hochhält. Gemeint ist mit Hochmut eine Weise der Selbsthaltung, und zwar gegenüber Anderen in der Bedeutungsrichtung des 'hoch'. ...

> 'Hartsein'. Zunächst ist damit eine Seinsweise allgemein angedeutet; diese Andeutung kann aber in dieser ihrer eigentümlichen Weite und Unbestimmtheit zur Bestimmtheit einer formalen Anzeige gebracht werden. Sie ist dann weder unbestimmt-allgemein noch inhaltlich-konkret festgelegt, sondern kraft ihrer Formalität auf ihre möglichen Konkretionen verweisend. Je nachdem nun ein Erfahrung und Anschauung gebendes G r u n d-verhältnis zur Welt in einer bestimmten Richtung betont ist, z.B. in der Richtung auf die natürliche Umwelt (Pfänder), vermag die faktisch b e v o r z u g t e Richtung der Umsicht alle übrigen Verhältnisse bedeutungsmäßig vorzugsweise zu begründen und zu bestimmen und so den Anschein eines regional festgelegten, 'richtigen' bzw. 'eigentlich unrichtigen' Gebrauchs einer Wortbedeutung zu erwecken."*)

Das hier oben behandelte Problem ist von ganz besonderer Bedeutung zum Verständnis des Traumes und der Halluzination in der Schizophrenie.

"Hart" und "Hoch" sind nur als Beispiele zu verstehen, welche begrifflich primär nicht Eigenschaften spezifischer Dinge beschreiben, sondern Gestimmtheiten des Daseins sind. Sie beschreiben Qualitäten des Daseins, und als Qualitäten sind sie immer schon Gefühlslagen. Das "Schleimige" bei Sartre ist durch ihn nicht als physikalische Beschreibung des Materiellen dargestellt, sondern als Anwesungs-Art im engen Sinne des für das Seiende Wesende. Dieser Gedankengang führt zu allen Erfahrungen, welche wesenhafte Qualitäten verbal in Eigenschaftsworten ausdrücken. Das Dunkle ist keine physikalische Lichtlosigkeit, sondern eine Erlebnisqualität. Dasein als Gestimmtheit und Befindlichkeit, immer schon Bezug und in-Beziehung-stehen, kann als Bezug hart, hoch, dunkel, weich, abgerundet, kalt, hell sein. Dasein hat aber auch

---

*) Literatur Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschn, München: Drei Masken Verlag 1928, S. 37 ff

die Befindlichkeit des Fliehens, der Scham, des Verfolgtseins, des Fallens, des Emporgehobenseins, weil es als Dasein In-der Welt immer gestimmt ist.
A. Adler prägte das Wort der "inneren Atmosphäre", welches wir hier im weitesten Sinne verstehen. Sein als Bezug und Befindlichkeit ist, um diesen Begriff zu gebrauchen, solange es ist, "innere Atmosphäre", welche hoch, kalt, fallend, scheidend usw. ist.

Der Traum und die Halluzination bei endogenen psychischen Erkrankungen lassen sich als die Konkretisierung der "inneren Atmosphäre", wie sie hier definiert wurde, verstehen.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, dieses Problem zu behandeln; wir wollen nur darauf hinweisen, daß der ontologische, existentialanalytische Zugang zum Verständnis des Seins wegweisend, zum Verständnis des Traumes, der Halluzination, aber auch der Kunst und der Ästhetik sein kann.

Kapitel 2

Da-Sein ist zwischenmenschlicher Raum, die Grundverfassung des ontologischen Selbst

Aus der Beschreibung eines physikalisch einsamen Menschen, unseres Wanderers und seiner Welt, ergibt sich eine Phänomenologie des innerweltlichen WO-Seins. Trotz seiner Isoliertheit erlebt der Einsame immer auf seine Weise den Anderen. In seinem "Sein" waren er selbst und der Andere immer gleichzeitig "DA"; beide wurden von ihm reflektiert, und zwar als reziproke Beziehung. Das "Sich-Selbst-in-Beziehung-mit-Anderen-erleben" ist immer räumlich reflektiert. Das Reflektieren seines Selbst in Beziehung zu Anderen ist grundlegend sinnliches Erlebnis: Man hört sich und sieht sich in einer Haltung und Handlung zum Anderen - und gleichzeitig die Haltung und Handlung des Anderen zum Selbst. Diese Reflexion ist eine Vorstellung vom konkreten, dem Anderen Gegenübergestellt-Sein, in dem sich eine Kommunikation zwischen Selbst und Anderem abspielt. Das Gegenübergestellt-Sein ist schon als solches räumlich. Das "Sich-Selbst-reflektieren" ist von vornherein ein "Sich-Selbst-in-Beziehung-erleben", wenn auch nur als Vorstellung. Wenn wir von einem realen menschlichen Wesen sprechen, ist eine Wirklichkeit immer eine "Du-Er-Sie-Ich-Wirklichkeit". Zu diesem "Mitdasein der Anderen" schreibt Heidegger:

> "Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mit-sein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*."72)

Der Begriff des "Raumes", der diese "Wirklichkeit" kennzeichnet, ist nicht nur eine "in Reflexion reale" Vor-

stellung des Selbst mit Anderen, sondern ist auch durch die inter-positionelle Strukturierung des "Ich" und des "Du" und des "Sie" ein "Raum". Durch die Beziehungen, welche "Du-Er-Sie-Ich" in ihre eigentümliche und untereinander relative Position stellen, wird das Räumliche strukturiert.

In der Schilderung des einsamen Wanderers zeigten wir, daß die Frage nach seinem WER-Sein in Wirklichkeit die Frage nach einem WO-Sein ist und sich dieses WO immer als Aufenthalt und Standort erklärt; es ist aber der Stand "ZU" einem anderen Mit-Seienden. In seinem Irgend-WO-Sein zum Anderen ist das Dasein immer ein innerweltlich-räumliches. Heidegger erklärt das folgendermaßen:

> "Bei der Interpretation dieser [Räumlichkeit des In-der-Welt-seins]*) ... deuteten wir schon an, daß dieses Ich-hier nicht einen ausgezeichneten Punkt des Ichdinges meint, sondern sich versteht als In-sein aus dem Dort der zuhandenen Welt, bei dem Dasein als *Besorgen* sich aufhält."73)

So kommt es, daß die Frage nach dem "Wer" die Phänomenologie des innerweltlichen WO-Seins ist. Dieses WO war bei unserem einsamen Wanderer ein Sich-Aufhalten in irgendeiner relativen Position zum Anderen im "Ich-Du-Er-Sie-Raum", dessen Erleben ständig sein Dasein auszumachen scheint. Von irgendeinem Punkt aus war es immer das Du oder das Er oder das Sie, zu dem er in Beziehung stand, und mitten in ihnen war er selbst auf irgendeine Weise und in irgendeiner Beziehungs-Qualität integriert. Das Ich-Du-Er-Sie-Erlebnis als "Raum" ist ein untrennbares Ganzes. Es ist Inhalt des Seins- und es ist trotzdem Raum.

---

*) Ergänzung vom Verf.

Diesbezüglich verweist Heidegger auf W. v. Humboldt:

> "W. v. Humboldt hat auf Sprachen hingewiesen, die das 'Ich' durch 'hier', das 'Du' durch 'da', das 'Er' durch 'dort' ausdrükken, die demnach - grammatisch formuliert - die Personalpronomina durch Ortsadverbien wiedergeben."74)

Hier sagt Heidegger auch, daß Ortsadverbien ihren Bezug haben auf das Ich-Dasein, und fährt dann fort:

> "Das 'hier', 'dort' und 'da' sind primär keine reinen Ortsbestimmungen des innerweltlichen an Raumstellen vorhandenen Seienden, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins. Die vermutlichen Ortsadverbien sind Daseinsbestimmungen, sie haben primär existenziale und nicht kategoriale Bedeutung. Sie sind aber auch keine Pronomina, ihre Bedeutung liegt vor der Differenz von Ortsadverbien und Personalpronomina; die eigentlich räumliche Daseinsbedeutung dieser Ausdrücke dokumentiert aber, daß die theoretisch unverbogene Daseinsauslegung dieses unmittelbar in seinem räumlichen, das ist ent-fernend-ausrichtenden 'Sein bei' der besorgten Welt sieht. Im 'hier' spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das 'dort' eines umsichtig Zuhandenen und meint doch *sich* in der existenzialen Räumlichkeit."75)

In diesem Zusammenhang ist auch Heideggers folgender Satz von ausschlaggebender Wichtigkeit:

> "Die so im zuhandenen, umweltlichen Zusammenhang 'begegnenden' Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese 'Dinge' begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist."76)

Zum Begriff des "Raumes" als Ich-Erleben des Daseins äußert sich auch Ernst Kretschmer:

> "Damit hängt aufs Engste zusammen, daß beide Hauptkomplexe unseres psychischen Erlebens: 'Ich' und 'Aussenwelt' so zerfallen und sich ineinander auflösen, daß wir sie nicht mehr voneinander kennen. ... *Ich* kann im nächsten Moment ja selbst gleichzeitig damit *Nicht-Ich* sein."77)

Ohne ontologisch zu denken, schildert Kretschmer die Phänomenologie des Daseins-Erlebnisses.
In diesem Abschnitt ging es uns besonders darum, zu erweisen, daß dieses "Ich-Nicht-Ich" das Erlebnis der Räumlichkeit des menschlichen Mit-Seins ist. Diese Räumlichkeit ist k e i n dingliches "Nicht-Ich". Das als räumliches Erlebnis "In-der-Welt-sein" ist zuallererst das zwischenmenschliche, als räumlich Erlebtes Ich-Du-Er-Sie. - Das Dingliche und Zeughafte bekommt erst seinen Platz, seinen Rang und seinen Sinn durch seine Einordnung in die Beziehungsweisen des zwischenmenschlichen Raumes.

An unserer Darstellung des einsamen Wanderers läßt sich zeigen, daß, soweit ein Sein verstanden werden kann, es von vornherein eine nicht mehr reduzierbare Begegnisstruktur ist. Die Nicht-Reduzierbarkeit dieser als Sein vorhandenen Begegnisstruktur erklärt Heidegger folgendermaßen:

> "Die Begegnisstruktur dieses Seienden Welt ist kein Konglomerat von Auffassungsweisen, mit denen ein Subjekt ein Objekt umkleidet, Formen, mit denen ein Weltstoff behängt wird, sondern die Begegnisstrukturen des Seienden sind solche des Seins der Welt selbst, sofern sie sich im alltäglichen Dasein zu zeigen vermag, daraufhin sie entdeckt ist und entdeckbar wird."78)

Es gehört also zum Sein des Wanderers, im Vorhinein "in der Welt zu sein". Sowenig, wie die geschilderte Räumlichkeit eine physikalische Umgebung ist, in der ein anderes physikalisches Objekt aufgehoben ist, sowenig ist die Begegnisstruktur des Menschen als ein Begegnen von Subjekt und Objekt zu verstehen. Dies ist vielleicht so zu erklären, daß wir hypothetisch einmal annehmen, daß die am Strand einsam wandelnde Gestalt nicht durch all das charakterisiert wäre, was wir im vorigen Kapitel über sie ausgesagt haben. Das würde bedeuten, daß innerweltlich das sich bewegende Etwas am Strande kein sich "Beziehen zu ..." erlebt oder erleben kann; es

hätte dann keine innerweltlichen Beziehungen zu Anderen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und man müßte ihm das Mensch-Sein absprechen. Als Sein jedoch, eben nur weil es immer schon Beziehung zu ... ist, ist es durch die Trennung von Objekt und Subjekt nicht zu erfassen. Heidegger sagt dazu:

> "Im Sichrichten-auf und Erfassen geht das Dasein nicht erst aus sich, aus seiner Innensphäre heraus, in die es eingekapselt ist, sondern es ist seinem Sinne nach *immer schon 'draußen'* in der Welt, in dem recht verstandenen Sinne als In-Sein und Sichaufhalten bei der je schon irgendwie entdeckten Welt."79)

Und weiter unten:

> "... Vielmehr ist das Dasein auch in diesem 'Draußensein' beim Gegenstand im rechtverstandenen Sinne 'drinnen', d.h. es *selbst* als In-der-Welt-sein ist es, das das Seiende erkennt."80)

Dieses von Heidegger hier angesprochene "Selbst als In-der-Welt-sein" ist das ontologische Selbst, welches nicht erst als Subjekt in eine Umgebung gestellt ist, zu der es sich dann verhalten kann, sondern es ist schon als solches einzig und allein nur ein Bezug, weil in Heideggers Worten sein "In-der-Welt-sein" eben sein einziges Sein ist. Daher ist es ein "In-Sein", jedoch nicht im räumlich-physikalischen Sinne. Das ontologische Selbst ist räumlich, jedoch ist es immer schon "In", und wäre es dieses beides nicht, wäre es kein Sein. Es ist dies ein ontologisches a priori und durch keine Psychologie reduzierbar, auch wenn ontisch das "Selbst" sehr verschiedene Ausrichtungen haben kann.

Heidegger sagt vom a priori des In-Seins:

> "Wir müssen uns dieses eigentümliche Phänomen des In-Seins und das Eigentümliche, daß es das Dasein in seinem Sein selbst bestimmt, von Anfang an ganz klar machen und im Blick halten als Apriori jedes bestimmten Verhältnisses zur Welt."81)

Er betont:

> "Das In-Sein in dem bestimmten Sein ist keine 'Eigenschaft' des Seienden genannt Dasein, keine Eigenschaft, die es hat oder nicht hat, die ihm zufällt, die es sich zulegte, ohne die es *sein* könnte ebensogut wie mit ihr, so daß man das Sein des Daseins zunächst anders, gewissermaßen inseinsfrei fassen könnte. Das In-Sein ist vielmehr die Seinsverfassung des Daseins, in der jede Seinsweise dieses Seienden gründet."82)

Sein als Bezug und Sein als "In-Sein" ist Mit-Sein, es ist ein zwischenmenschliches Bezugssystem. Nur als solches spricht es von sich selbst als "Ich" und meint ontologisch "ich-bin-bei", "ich-bin-zu" etwas. Heidegger sagt:

> "Dieses selbe Seiende, das wir als In-Sein charakterisieren, bestimmen wir auch, wie ich schon sagte, als das Seiende, das ich bin, und der Ausdruck '*bin*' hängt zusammen mit '*bei*'; 'ich bin' heißt soviel wie: ich wohne, halte mich auf bei der Welt als dem Vertrauten. Sein als In-Sein und 'Ich bin' heißt wohnen bei ..., und 'in' bedeutet primär gar nichts Räumliches, sondern besagt primär: *vertraut sein mit*."83)

Das Sein, wie es hier geschildert wird, kann immer nur als je-meinig aufgefaßt sein und als Je-meinigkeit erlebt werden. Es ist dies das ontologische Selbst, welches weder bewußt noch unbewußt, sondern reflektiert oder nicht reflektiert ist. Als unmittelbares Erlebnis ist es die Welt, die erlebt wird, nämlich der Bezug mit seiner Befindlichkeit. Erlebt wird die Liebe *zu etwas*, der Haß *gegen* etwas und die Angst *vor etwas*, und dieses ist das "In-der-Welt-sein".

Das ontologische Selbst als zwischenmenschlicher Raum und In-sein ist, wie schon gesagt, "Bezug zu ...". Die Inhalte des Bezuges sind ontisch bestimmt. In welcher der möglichen Beziehungsstrukturen Liebe, Haß, Angst, Lust, Schmerz, Demütigung oder Stolz usw. ent-

stehen, ist ontisch individuell variabel; daß sie aber überhaupt entstehen, ist ein ontologisches Apriori des Daseins, welches ein In- und Zu-sein ist.

Kapitel 3

Das ontologische Selbst als innerweltlicher Bedeutungszusammenhang der zwischenmenschlichen Beziehungen

Die dem menschlichen Dasein eigene Art, ein Bezugssystem im zwischenmenschlichen Raume zu sein, nannten wir das ontologische Selbst. Wir wiesen darauf hin, daß es weder Subjekt noch Objekt sein kann, weil es als Bezug immer schon gleichzeitig das Sich-Beziehen und das Bezogene mit einschließt. Das ist schon als solches Vergegenwärtigung und nicht ein Irgendetwas, welches, von Objekten umgeben, sich diesen entweder zuwenden kann oder nicht. Heidegger sagt:

> "... daß dieses Seiende, das wir Dasein nennen, gerade seine Wasbestimmung in seinem *'Zu-sein'* hat"84)

und weiter unten:

> "Zu diesem Sein - Dasein - gehört die *Jeweiligkeit eines Ich*, das dieses Sein ist."85)

Es ist dieses hier von Heidegger genannte "Ich", welches wir das ontologische Selbst nennen. Dieses hat kein anderes Inneres als sein schon immer "Draußen" In-der-Welt-sein. In seinem Ausgerichtetsein zu ... versteht und erkennt es dieselbe Wirklichkeit, welche es selbst ist. Heidegger drückt dies folgendermaßen aus:

> "Jedes Erkennen vollzieht sich immer schon auf dem Grunde der Seinsart des Daseins, die wir als In-Sein, d.h. Immer-schon-bei-einer-Welt-sein bezeichnen. Erkennen ist nun nicht eine Verhaltung, die in einem Seienden ansetzte, das noch nicht eine Welt 'hat', das jedes Bezuges zu seiner Welt ledig wäre, sondern Erkennen ist immer eine Seinsart des Daseins auf dem Grunde des Schon-seins-bei der Welt."86)

Das Sein-bei ... und das Sein-zu ... ist aber, wie wir schon festgestellt haben, das Mitsein. Die im Mitsein begegnenden Mit-Menschen, die Anderen, werden nicht von einem Subjekt als gegenüberstehende Objekte erfaßt, sondern ihr Begegnen ist als Bezug der erste und letzte Inhalt des Seins, nämlich des hier dargestellten ontologischen Selbst. Dies ist ganz im Sinne Heideggers, wenn er sagt und immer wieder betont, daß "Sein Mitsein ist".

Das Sein-zu ... und das Sein-bei ... im zwischenmenschlichen Raume, in-der-Welt, durch die Begegnisstruktur des Seins festgelegt im Zwischenmenschlichen, verhält sich nicht zu den vorhandenen äußerlichen Erscheinungen des Begegnenden, sondern zu ihren Bedeutungen, was Heidegger eine Formel der Marburger Schule nennt:

> "*Nicht Dinge, sondern Verweisungen* seien es, die in der Begegnisstruktur der Welt die primäre Funktion haben, *nicht Substanzen, sondern die Funktionen*, um diesen Tatbestand in einer Formel der *'Marburger Schule'* auszudrücken."87)

Das gilt besonders im Da-Sein als Mit-Sein, Seiende sind immer Irgendetwas-für-Seiende im zwischenmenschlichen Raume. So ist auch die Gleichgültigkeit ein Etwas-für-Seiende-Sein. Dieses Etwas-für-Seiende-Sein ist im Sinne Heideggers ihre "Funktion" und ihre Bedeutung, die Sein stets innerweltlich erfaßt hat.

Das Erkennen und Verstehen ist ein Vorwissen der Bezüge der Mitseienden unter sich. Dabei ist zu betonen, daß im Zwischenmenschlichen das Erkennen immer ein reziprokes Ineinandergreifen der Mitseienden unter sich ist. Das ineinandergreifende Erkennen geht schon daraus hervor, daß das ontologische Selbst seine Existenz in der Reziprozität hat. Um das ontologische Selbst zu erklären und zu definieren, wird es gewissermaßen als Ausschnitt hier beleuchtet, welcher zwar von dem EINEN ausgeht, jedoch seiner Definition nach als Bezug weder

Objekt noch Subjekt ist und im Sein als Mitsein nur in REZIPROZITÄT besteht. Die Reziprozität des Begegnens, Erkennens und Verstehens, hier von dem EINEN aus verstanden, ist im Sein als Mitsein simultan. Diese Simultanität bedeutet, daß da kein Subjekt ist, das auf ein anderes stößt, und es ein erstes, zweites, dann drittes, als Reiz und Reaktion ablaufendes Aufeinander-reagieren von Subjekten auf Objekte ist, sondern daß gleichzeitig das Sein als Mitsein-zu ... und -bei ... bei jedem der Sich-begegnenden geschieht. Gerade hier ist in Heideggers Worten

> "... das Dasein selbst - *man* selbst - mit entdeckt ...,"88)

und nur hier ist das ontologische Selbst in den Blick zu bekommen. Das Entdecken und Erkennen, das Verstehen des Bezugszusammenhanges zwischen dem im Mitsein Begegnenden ist als aktives Bezugssystem des Daseins Orientierung für sein In-und-Zu-Sein; jedoch ist das immer schon auch die Befindlichkeit des Seins bezüglich dessen, worum das Sein für sein Sein besorgt ist. Diese Befindlichkeit ist konstitutiv als Bezug zu ..., um in-der-Welt zu sein. Für Heidegger ist die Befindlichkeit der ontologische Titel für das Gestimmtsein, nämlich die Stimmung oder die Gefühlslage, welche einem menschlichen Bezugssystem immer schon inne ist. Jeglicher Bezug, wenn auch noch so neutral, kann nicht anders als gestimmt sein. Auch die neutrale Teilnahmslosigkeit ist in ihrer Blaßheit ein Gestimmtsein, welches ein Bei-und-Zu-Sein ermöglicht. Die je immer vorhandene Befindlichkeit im In-der-Welt-sein jedoch enthält die Möglichkeiten des Gestimmtseins auf einem Spektrum vom freudigsten und lustvollsten Bei-und-In-Sein bis zum höchsten Schmerz und der ausweichenden Abkehr, der Furcht. Das Erkennen, Entdecken und Verstehen, welches im Mitsein als Da-sein Befindlichkeit ist, setzt noch kein thematisches Wissen voraus. Es ist viel-

mehr das unmittelbare Erleben, das weder mit den Termini "Bewußt-sein" noch "Unter-bewußtsein" erfaßt wird. Es ist das Dasein selbst und ist gewissermaßen inhaltlich der Bezug des Bezugssystems selbst. Dabei darf nicht verstanden werden, daß es außer diesem Bezug noch ein eigenständiges System gebe, etwa eine Apparatur, welche darauf abgestimmt ist, Bezüge zu erschaffen, sondern das Bezogensein ist als In-und-Zu-Sein dem Dasein konstitutiv. Es sei daran erinnert, daß wir das ontologische Selbst aus dem Mit-sein ableiten und Begegnisstruktur und Bedeutungszusammenhang im Dasein ein Bezug im zwischenmenschlichen Raume ist. Heidegger sagt dazu:

> "Die Daseinsadverbien mit ihrem pronominalen Sinn des 'Ich' und 'Du' machen nur als 'hier' und 'dort' das eigene In-Sein als Dasein und das andere als Mitdasein deutlich. 'Hier' und 'dort' ist nur möglich, sofern es so etwas wie 'Da' überhaupt gibt, welches 'Da' unser Sein zum Miteinandersein ist, sofern überhaupt die Möglichkeit einer Bewandtnisganzheit besteht."89)

Zum ontologischen Selbst in diesem Zusammenhang sagt Heidegger:

> "'Dasein' heißt in unserer terminologischen Verwendung gemäß den Phänomenen nicht soviel wie 'da' und 'dort' vorkommen, sondern *das 'Da' selbst sein*."90)

Das Sein als Begegnen und Erkennen im Mitsein geht von der Sorge um sich selbst aus. Als dasjenige, was sich um sein Sein sorgt, ist Sein immer "da" und zunächst immer erst Mit-da mit anderen, d.h. es ist immer zwischenmenschlich orientiert, und das auch dann, wenn es sich völlig auf sich selbst zurückzieht. Als Bezug ständig in Befindlichkeit gestimmt, nähert es sich im Bezuge oder es weicht aus. Diese gestimmte Befindlichkeit ist nach Heidegger eine Grundart des Seins des Daseins, seines In-Seins.

Es ist aber immer wieder hervorzuheben, daß Gefühle und Affekte, in der Psychologie Emotionen genannt, das orientierte Bezogensein zum ... In-der-Welt-sein sind. Es sind aber keine leblosen Dinge, welche solche Bezüge ermöglichen. Der Widerstand des Leblosen, Dinglichen und Materiellen mag zwar die motorische Aktivität anspornen, kann aber den Bezug, welcher ein Liebes- oder Haßgefühl darstellt, nicht hervorrufen. Das ontologische Selbst als Begegnisstruktur und Befindlichkeit im Sinne des Gestimmtseins, d.h. der Gefühle und Affekte, als immer schon präreflexives Orientiertsein in der zwischenmenschlichen Räumlichkeit, ergibt den Sinn eines Bedeutungszusammenhanges. Diesen Bedeutungszusammenhang werden wir später das Weltbild nennen. Es ist auch das, was Sein schon immer, in Heideggers Worten, von zu Hause aus bringt als Sein *da*.[91)]

Zur Bestimmung des ontologischen Selbst als In-Sein, Bezug und Befindlichkeit, Selbst- und Ich-Begriffe, wie sie aus den psychologischen Theorien im ersten Teil wiedergegeben worden sind, kann Heideggers folgender Satz erklärend sein:

> "Eine noch so weitgehende Psychologie wird nie die eigentliche Struktur dieser Phänomene herauslösen, weil jede Psychologie grundsätzlich überhaupt nicht in die Dimension der Daseinsstruktur als solcher kommt, weil ihr diese Problematik grundsätzlich verschlossen ist. Die Vernachlässigung dieser Phänomene der Gefühle und Affekte hängt, ganz allgemein ohne Rücksicht auf die Daseinsanalyse gesprochen, damit zusammen, daß die *Anthropologie* überhaupt primär auf *Erkennen und Wollen* orientiert ist, kurz gesagt: auf die *Vernunft*. Die Gefühle sind dann eben das, was das Erkennen und Wollen *begleitet*, so wie ein Hagelschlag das Gewitter."92)

Kapitel 4

Das Ich-Erlebnis im ontologischen Selbst

Bisher haben wir das ontologische Selbst als ein Zu-Sein und ein In-Sein geschildert, so daß ersichtlich wurde, daß es kein Subjekt, sondern der Bezug selbst ist. Es ist immer ausgerichtet und in der Welt, jedoch ist es das nur in seiner Je-weiligkeit und in seiner Je-meinigkeit. Es geht uns jetzt darum, das zu erklären, was in der Je-meinigkeit die Meinigkeit meint. Warum sollte das, was im Mitsein erst zum SEIN wird, gerade auf sich selbst verweisen? In der Begegnisstruktur, in der ich *NICHT ERST* "bin", um dann die Welt zu erfahren, sondern das bin, was ich erfahre und erlebe als Welt, bin ich doch eigentlich das, was gerade nicht ich bin. Heidegger sagt dazu:

> "Im 'Ich' spricht sich das Selbst aus, das ich zunächst und zumeist *nicht* eigentlich bin."93)

Wir zeigten auch, daß Welt-erfahren räumlich ist und den im Mit-Sein schon gegebenen Charakter des zwischenmenschlichen Raumes hat. Als Bezug ist das Sein ein In-der-Welt-sein, doch ist diese Welt immer die eines "Du" oder "Er" oder "Sie". Die Je-meinigkeit meines Seins als Bezug verweist aber auf mich selbst. Als "hier" differenziert sich die Je-meinigkeit als "Ich" vom Nicht-Ich, welches "dort" und "da" ist. "Ich" ist demnach eines der Glieder der Struktur der Welt, welches im Sein als Mitsein ein zwischenmenschlicher Raum ist. Als Bezug ist dieses gesprochene "Ich" kein Ausgangspunkt, denn das Beziehende und das, worauf es bezogen ist, ist ein einziges, untrennbares, schon in der Definition eines Bezuges liegendes Ganzes. Und doch erkennt Ich, in Heideggers Worten, die in

> "der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins, das sich über *'sich selbst'* ausspricht im *Ich-sagen*. Eine Verlautbarung ist dabei nicht notwendig. Mit 'Ich' meint dieses Seiende sich selbst. Der Gehalt dieses Ausdrucks gilt als schlechthin einfach. Er meint je nur mich und nichts weiter." 94)

In seiner Kritik an Kant nennt Heidegger das Ich-Erlebnis eine "vorphänomenologische Erfahrung".[95)]

In unserer Schilderung des ontologischen Selbst als Bezug ist ein Gestimmt-sein unmittelbar mit eingeschlossen, denn das Sich-Beziehen-zu ist von der Sorge um das Sein bestimmt, und als solches ist es als Bezug Gefühl, Affekt und Emotion. Wir betonen auch, daß aufgrund der Gestimmtheit dieser Bezugsstruktur eine Orientierung des Seins in der Welt überhaupt erst möglich ist.
Für Heidegger ist das der Zustand der Befindlichkeit. Diese Befindlichkeit charakterisiert schon "ein ganz primitives einzelliges Lebewesen".[96)]
Diese Befindlichkeit des primitiven Lebewesens unterscheidet sich von der des Menschen dadurch, daß es sein Sein als Bezug nicht reflektiert erlebt. Auch dem Menschen ist das Erleben eines nicht reflektierten Bezuges nicht unbekannt. So sagt Sartre:

> "Wenn ich hinter einer Straßenbahn herlaufe, wenn ich auf die Uhr schaue, wenn ich in die Betrachtung eines Porträts versunken bin, gibt es kein Ich. Es gibt Bewußtsein *von-der-zu-erreichenden Straßenbahn* usw., und nicht-positionales Bewußtsein des Bewußtseins."97)

Sein als Bezug ist das Da-sein, doch ist nicht unbedingt damit gesagt, daß der Bezug selbst vom sich-beziehenden Sein reflektiert ist. Sartre spricht von dem "unreflektiven Bewußtsein", und er sagt:

> "Im unreflektierten Bewußtsein gibt es kein *Ich*".98)

Die Bewußtheit, die Sartre hier meint, ist eben diese, welche das Erlebnis der Straßenbahn, der ich nachlaufe, ist, des Porträts und so weiter, nämlich das, was wir hier als "das Im-Zuge-des-Bezugs-sein" nennen wollen. Im spontanen Strom der Aktivität, des Mitten-im-Bezug-Stehens, ist nur das Erlebnis des gefühls- und affektgestimmten In-Seins erlebt, ohne jedoch das Bezogensein als solches zu erleben. Es ist hier eine klare Unterscheidung zwischen dem In-sein als Bezug, wie es das ontologische Selbst ist, und dem reflektierten Erlebnis, das während des Bezugs stattfindet. Der Unterschied dieser beiden Erlebnissituationen wird zur Schwelle zwischen früher Kindheit und einem Zustand der Reife, welcher erst in der späteren Kindheit erreicht wird.

Das Sein als Bezug braucht kein "Ich", mehr noch, es kann gar kein "ICH" haben, das als in sich geschlossenes, vereinzeltes Gehäuse eine selbständige Einheit darstellt, welche vom Nicht-Ich getrennt ist. Im zwischenmenschlichen Raume des Mit-seins ist ICH immer schon "Nicht-Ich", nämlich "Er" oder "Du" oder "Sie", zudem Ich als Sein. Trotzdem:

> "Im Ich-Sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus", denn: "Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: 'Ich-bin-in-einer-Welt'".99)
> Und das "Aus- und An-gesprochene wird immer als dasselbe sich Durchhaltende angetroffen."100)

Erst durch die Reflexion der nicht reflektierten Bewußtheit des Bezuges erscheint mir ein Ich-selbst-als-Bezug, das ich genau so erfasse und dem ich genau so begegne, wie ich der Welt begegne. Die Reflexion des Bezogenseins als Sein ist das, was als ICH erlebt wird. Als Bezug erlebe ich mich als das, was ich besorge, und mit dem "Ich" meint das Seiende, dem es UM das Sein des Seienden, das es IST, geht, sein umsehendes Besorgen.

"Mit 'Ich' spricht sich die Sorge aus ..."101)

Ohne als ein Subjekt erfaßt zu sein, welches weltlos einer Welt von Objekten gegenübersteht, läßt sich das Ich-Erlebnis als das verstehen, welches der reflektierte Bezug zum Sein ist, und nicht der Bezug selbst. Im zwischenmenschlichen Raume, dem In-Sein, läßt sich das ICH, das ich je selbst bin, mit Sartres Worten so zusammenfassen:

> "1. Das Ich ist ein *Seiendes*. Es ist von konkreter Seinsweise, wohlunterschieden von der Seinsweise der mathematischen Wahrheiten, der Bedeutungen oder des raumzeitlich Seienden, jedoch ebenso real. Es gibt sich selbst als transzendent.
> 2. Das Ich erschließt sich einer Anschauung von besonderer Art, die es auf stets inadaequate Weise hinter dem reflektierten Bewußtsein erfaßt.
> 3. Das Ich erscheint nur gelegentlich eines Reflexionsaktes. Dabei tritt folgende komplexe Bewußtseinsstruktur auf: ein unreflektierter Reflexionsakt ohne Ich wendet sich einem reflektierten Bewußtseins zu. Dieses wird Gegenstand des reflektierten Bewußtseins, ohne jedoch aufzuhören, seinen eigenen Gegenstand (einen Stuhl, eine mathematische Wahrheit usw.) zu setzen. Zugleich erscheint ein neuer Gegenstand, der Anlaß zu einer Setzung des reflexiven Bewußtseins wird und sich infolgedessen weder auf derselben Ebene wie das unreflektierte Bewußtsein befindet (weil dieses ein Absolutes ist, das zu seiner Existenz keines reflexiven Bewußtseins bedarf) noch auf derselben Ebene wie der Gegenstand des unreflektierten Bewußtseins (Stuhl usw.) liegt. Dieser transzendente Gegenstand des Reflexionsaktes ist das Ich."102)

Das Ich-Erlebnis als reflektierter Bezug, welcher Sein als solches ist, gehört als integraler Teil zum ontologischen Selbst. Insofern hat es ein reales Sein, erscheint aber im tagtäglichen Leben nicht als die Reflexion des Bezugs, sondern als der Inhalt des Bezuges selbst. Die Befindlichkeit ist immer erst unreflektier-

tes Bewußt-Sein und kommt durch die Reflexion als Ich-Erlebnis zur Möglichkeit einer verbalen Bestimmung. Das reflektierte Bewußtsein der Befindlichkeit und des Seins zu ... führt zu dem Erleben, daß ich fühle, daß ich fühle. Doch ist damit nicht gesagt, daß das Nicht-reflektierte Bewußtsein des Bezugs und der Befindlichkeit "im Unterbewußtsein" ist und das Ich-Erlebnis "Bewußtsein" ist. Das reflektierte Bewußtsein der Befindlichkeit ist wieder als solches nur als Befindlichkeit reflektiert, doch läuft es zu dem zentralen Punkt eines reflektierenden Faktors hin, welcher spontan als Ich, als Meines, als Mich und als Selbst erlebt ist. Wie durchgehend betont, ist Dasein Mitsein und in seiner Räumlichkeit zwischenmenschlich. Wäre Sein als Ohne-Mit-Sein zu denken, wäre Sein nicht die Begegnisstruktur im zwischenmenschlichen Raume, und deren immer schon in Bezug stehende Befindlichkeit wäre kein Begriff "Ich". Ich steht in direkter Relation zu DU, ER oder SIE und wird nur durch diese letzteren ermöglicht. Als Bezug stehen DU, ER und SIE, wie Heidegger sagt, in einem verschiedenen "Hier" und "Dort". "Hier" und "dort" sind Abstände, nicht jedoch physikalische Abstände, sondern die eines Bezuges und der Bedeutung einer Befindlichkeit. Bezug als Gefühlsqualität bezeichnet die Fernen und Nähen des Zwischenmenschlichen und faßt sie reziprok in die Termini des 'DU', des 'ER' und des 'SIE'. In reziproker Simultanität erleben sich Seiende im zwischenmenschlichen Raum in verschiedener Abständigkeit je nach ihrer Befindlichkeit.

Kapitel 5

Das ontologische Selbst als Erlebnis der Ferne und des Ent-fernens im Mitsein

a) Die Existenzialien der Sorge, Ferne, ihr Modus der Nähe, und das Ent-fernen

Im zweiten Teil dieser Abhandlung beschrieben wir zuerst das ontologische Selbst als zwischenmenschlichen Raum (Kap. 1 und 2, Teil 2) und als erlebten Bezugs- und Bedeutungszusammenhang (Kap. 3, Teil 2). Darauf folgend wiesen wir auf die Reflexion des Bezuges und die in ihm schon enthaltene Befindlichkeit hin und stellten fest, daß das Erlebnis des reflektierten Bezuges und der Befindlichkeit im ontologischen Selbst das ICH-Gefühl geben (Kap. 4, Teil 2).

Jetzt fragen wir nach den Bedeutungs-INHALTEN, welche für das ontologische Selbst konstitutiv sind. Wir wollen im folgenden die Inhalte beschreiben, welche den Bedeutungszusammenhang im ontologischen Selbst ausmachen. Es sind vier Seinscharaktere des Daseins als Mit-Sein, die sich aus der Existenzialität ergeben und welche Begegnisstruktur und Bezug bestimmen. Zwei dieser Seinscharaktere haben Bedeutungen, welche als ontologisches Selbst sich zu einem Bezugszusammenhang herausbilden. Diese Seinscharaktere sind:

1. Die Sorge
2. Die Ferne und deren Modus: die Nähe.

Aus diesen beiden Seinscharakteren ergeben sich zwei weitere Inhalte für den Bedeutungszusammenhang als ontologisches Selbst: Nämlich sich um sein SEIN sorgend, "ent-fernt" das Sein und hat ständig die Tendenz zur Nähe. Die beiden weiteren Inhalte des Bedeutungszusam-

menhanges als ontologisches Selbst sind daher:

3. Das Ent-fernen im Mitsein
4. Die Ent-fernungsarten und -weisen im Mitsein.

Aus dem Erfassen des Da-seins als Räumlichkeit erschloß Heidegger die Dimensionen der Nähe und der Ferne. Er meinte damit nicht die Abständigkeit zweier Punkte im physikalischen Raume, sondern:

> "Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen. Das, wobei dieses im vorhinein sich aufhält, ist das Nächste und regelt die Entfernungen."103

und:

> "Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich zuhandenen. Jene mögen exakt gewußt sein, dieses Wissen bleibt jedoch blind, es hat nicht die Funktion der umsichtig entdeckenden Näherung der Umwelt; man verwendet solches Wissen nur in und für ein nicht Strecken messendes besorgendes Sein zu der einen 'angehenden' Welt."104)

Gegenden in der Räumlichkeit des Daseins als Nähe oder Ferne werden also nicht durch den "objektiven", meßbaren Abstand verstanden, erlebt und erkannt, sondern entstehen aus dem Grunde des Besorgens des Seins, wodurch es bei-Etwas-ist und sich zu-Etwas-ausrichtet. In diesem Ausgerichtet-sein und Sein-bei ... hat Dasein als solches die Tendenz zur Nähe. Das will Heidegger mit dem Begriff "Ent-fernen" aussagen.
Er definiert:

> "Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen."105)

Während Heidegger aber den Begriff des Ent-fernens für das Sein des Daseins ganz allgemein anwendet, möchten wir diesen Begriff in einem besonderen Sinne für das

Mitsein anwenden. Vornehmlich im Mit-sein läßt sich erkennen, daß die Sorge und die Für-sorge zum Ent-fernen streben lassen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Da-sein als Mit-sein etwas Räumliches ist, nämlich der zwischenmenschliche Raum. Aus Heideggers Bestimmung seines Begriffes "Ent-fernen" geht hervor, daß die Räumlichkeit des Da-seins sich durch Ferne und Nähe auszeichnen. Es ergibt sich auch aus Heideggers Verständnis der Ferne und der Nähe im In-Sein und im Räumlichen, daß es die Sorge ist, welche die Nähe anstrebt und das Dasein als Ent-fernen gestaltet. So sagt er:

> "Das Umhafte an der Welt ist gegendhafte Nähe und Ferne des Wobei des Besorgens."106)

Und

> "Nah und fern ist etwas, sofern es einen gegendhaften, d.h. auf das Dasein orientierten, und zwar seinen mit ihm vorhandenen Platz oder seinen im Besorgen als zuhandenen zugewiesenen Platz hat."107

Und weiter:

> "Die Hingehörigkeit an ein Wo, an ein orientiertes Wo, ist mit der Bedeutsamkeit der Welt gegeben. Das Besorgen ist es, das jeweils aus dieser Präsenz des zu Besorgenden her primär die Plätze für das Weltliche entdeckt, die Plätze für das Weltliche im Sinne des zunächst Zuhandenen;...."108

Ganz präzise und klar ergibt sich das Ent-fernen im Dasein als der Sorge entstammend in folgendem Zitat:

> "Das Besorgen des Daseins, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, entdeckt vorgängig die Gegenden, bei denen es je ein entscheidendes Bewenden hat. Die vorgängige Entdeckung der Gegenden ist durch die Bewandtnisganzheit mitbestimmt, auf die das Zuhandene als Begegnendes freigegeben wird."109

Nirgendwo aber zeigt sich das in den hier angeführten Zitaten von Heidegger Gemeinte mehr als im Zwischenmenschlichen. Es sind ganz besonders die Gegenden im

zwischenmenschlichen Raume, nämlich der Eine oder der Andere, den wir entdecken, da im Sein "es je ein entscheidendes Bewenden" bei ihnen hat. Es sind dies die Sympathie und die zwischenmenschliche Attraktion, welche die Eigenschaft des Selektierens hat. Die Ferne und die Nähe im Mit-sein sind dem Dasein so bekannt, daß es sie frei und spontan im täglichen Sprechen ausdrückt. So "stehen sich zwei Liebende sehr *nah*" und "zwischen zwei Fremden gibt es keine Berührung". Menschen, die früher befreundet waren, "sind jetzt einander *fern*". Während es im Nicht-Zwischenmenschlichen einer nicht ganz geläufigen Abstraktion bedarf, das Existential der Ferne und deren Modus, die Nähe, zu sehen, ist das "Einander-nahe-kommen" oder das "Jemandem-zu-nahe-treten" nicht erst als eine Bezeichnung der physikalischen Distanz verstanden, sondern schon in ihrem ontologischen Sinne erlebt und gesprochen.

Die Pronomina Ich - Du - Er - Ihr - Sie bezeichnen eine Skala von Nähe und Ferne im zwischenmenschlichen Raume. Ein Ich und ein Du, welche ein Wir ergeben, haben den Bedeutungszusammenhang der Dazugehörigkeit. Das WIR deutet darauf hin, einen Teil der nahen Mit-Welt im Mit-Sein zu sein, andere jedoch gleichzeitig als nicht dazugehörig hervorzuheben. SIE und IHR, die Anderen bedeuten ein Nicht-dazu-gehören. Nahe sein und Dazugehörigkeit sind wesensverwandt, Du ist Nähe, Er ist Ferne. Ein "Er" ist keine direkte Zuwendung, weil ER immer in einer Ferne ist, auch wenn es nur eine momentane Ferne ist. Ein ER ist in der Gegenwärtigkeit nie der Vorhandene, selbst wenn er im physikalischen Sinne neben dem Sprecher sitzt und die Zuwendung des Sprechers an ein auch physisch Vorhandenes DU gerichtet ist.

Im früheren Sprachgebrauch waren die Pronomina "Er" und "Ihr" beim An-Sprechen der Ausdruck sozialer Ferne; es ist gerade die Distanz, die gesellschaftliche

Ferne, welche hervorgehoben wurde. Im heutigen Gebrauch erfüllt das "Sie" eine ähnliche Funktion. Das ist korrelativ zu Heideggers Ausführungen über von Humboldts Theorie der Herkunft der Adverbial-Pronomina. "Hier" und "Dort" als "Ich" und "Du und "Da" (vgl. S. 79).

b) DIE GRADUIERUNG DER FERNE UND NÄHE IM MITSEIN

Das bisher Gesagte weist darauf hin, daß das im Dasein gegebene Mit-sein die Dimensionen der Ferne und der Nähe beinhaltet. Es zeigt sich auch, daß im Mit-sein, d.h. im zwischenmenschlichen Raume, eine ständige Tendenz zum Ent-fernen besteht. Das Ent-fernen im Mitsein wird auch in der Literatur belegt, welche wir im ersten Teil, im ersten Kapitel "Ich und der Andere bei Heidegger, Sartre, Husserl, M. Scheler, E. Strauss, V. v. Weizsäcker, Binswanger, Buber, Feuerbach, Dilthey und K. Löwith" anführten. Die Ferne, der Abstand und die Tendenz des sich graduellen Näherns im Mitsein kommt in der Problematik der Intersubjektivität und des Primats der "Ich-Du" und "Ich-Wir"-Beziehung zum Ausdruck. Es zeigt sich, daß das Mitsein durch eine Abstufung der Ferne und der Abständigkeit charakterisiert ist. So spricht Sartre von der WIR-Zusammengehörigkeit, nämlich der Nähe, und von der das WIR bildenden Abgrenzung, der Ferne, nämlich den "Nahe-Zusammengehörigen im WIR und denen, welche diese Zusammengehörigkeit nicht teilen und außerhalb stehen.

Husserl versteht das Entstehen der Person durch die Gegenüberstellung des Einen dem Anderen, in welcher das Ich eine Alienation erleidet, die er Entfremdung nennt. Er betont in dieser Auffassung gerade das Vergrößern der Ferne zu einem Anderen, so daß aus dieser Distanzierung die Alienation, die Person, werden kann.

Die skalenhafte Differenzierung der Nähe bis zur Ferne im Mit-sein ergibt sich auch aus M. Schelers, E. Strauss' und V. v. Weizsäckers Auffassung über die Entwicklung der "Person", in dem sie das ICH als aus einer WIR-Beziehung entstanden erklären.

Die skalenhafte Graduierung der Ferne und der Nähe im Mitsein wird besonders von Binswanger hervorgehoben. Mit seinen Begriffen der Dualität von Mir und Dir und der Pluralität: zwischen EINEM und einem und dem Anderen und dem Begriff des "Liebenden-Miteinander-Seins", die er als Kernstruktur der Ichheit ansieht, zeichnet er das Mitsein als eine Skala von Nähe bis Ferne.

Bei Martin Buber wird das Ent-fernen im Mit-sein durch eine intentionale Zuwendung vom Ich zum Du bestimmt. Der Mangel einer solchen Zuwendung wird von ihm als Du-Es-Verhältnis verstanden, die ent-fernende Zuwendung jedoch als Ich-Du-Beziehung. Zu einem erwünschten Zustand kommt der Mensch nur durch eine Ich-Du-Beziehung, in welcher das Ich erst zu seiner vollen Entwicklung kommt. Die Ich-Du-Beziehung kann der Mensch sowohl zu einem Nebenmenschen wie auch zu geistigen Wesenheiten und zur Natur haben. Erst mit der Erschlaffung der Beziehungskraft wird das "Du" zu einem "Es", das dann in die Gegenstandswelt eingeordnet wird. Martin Buber sieht das Wesentliche im Mit-Menschlichen gerade in der Beziehung, in dem "Zwischen" und in dem sich daraus entwickelnden Dialog. Das Gebiet des Dialoges liegt im Alltag in der Beziehung und der Zwiesprache mit dem Du, unter welchem er auch schon Gott versteht. Gott besteht für ihn in der Beziehung des dialogischen Ansprechens. Deswegen ist Gott für ihn kein Objekt des Glaubens oder der Beweise, er kann nur angesprochen werden. Buber unterscheidet also sehr scharf zwischen Ferne und Nähe im Dasein überhaupt und betont besonders die Beziehung im Mitsein als Entfernen.

Feuerbach sieht im "Ich" und "Du" das wahre Prinzip des Lebens und des Denkens. Die Sprache versteht er als die Vermittlung des Ich mit dem Du. Jedoch als das reellste Verhältnis von Ich und Du sieht Feuerbach die Liebe, und erst die Liebe sagt uns, was wir sind. Für ihn ist das Menschliche das Mitsein, und er betont die Graduierung von Ferne und Nähe im Zwischenmenschlichen.

Die Graduierung von Nähe und Ferne im Dasein als Mitsein wird ganz besonders von Karl Löwith hervorgehoben. Er sagt:

> "Aus dieser prinzipiellen Rückbezogenheit der Anderen und ihrer Verhältnisse untereinander auf einen selbst und sein eigenes Verhältnis zu ihnen ergibt sich die empirisch bekannte Grundunterscheidung der Anderen in Näher- und Ferner-stehende A n g e h ö r i g e und F r e m d e. Die Verhältnisse zu den Anderen unterscheiden sich also primär in Hinsicht auf ihre Verbindlichkeit. Der 'Bekannte', der mir 'unter anderen' auf der Straße begegnet, unterscheidet sich von allen anderen als den Unbekannten. Innerhalb dieses 'Kreises' - dessen unausdrücklicher Mittelpunkt man selber ist - von Z u g e h ö r i g e n unterscheiden sich wiederum die Meinigen als die A n g e h ö r i g e n. Und innerhalb der Angehörigen bist allererst 'Du' im eigentlichen Sinn der M e i n i g e. In der faktischen Ordnung der Verhältnisse bist 'Du' aber nicht der Letzte, sondern der Erste. Und weil 'Du' für mich der Nächste bist, sind alle andern - im Verhältnis zu Dir - Fernere, Anderweitige, Andere in der 'dritten' Person."110

Das Ent-fernen bei K. Löwith als zentraler Daseinscharakter des Mit-seins zeigt sich in den von ihm geschilderten Strukturmomenten des Miteinander-Sprechens. Er sagt:

> "Was den Sprechenden mit dem Hörenden verbindet, ist zwar zumeist das T h e m a, worüber sie miteinander sprechen, aber nicht als thematisiertes, sondern als G e s p r ä c h s - Thema. Als Gesprächsthema ist es eine M i t t e i l u n g. Ursprünglich da ist das Mitgeteilte nur im M i t t e i -

> l e n . In der etwas mitteilenden Mitteilung teilt der eine, indem er Etwas mitteilt, zugleich s i c h s e l b s t e i n e m a n d e r n mit. Der eigentliche Sinn des 'mit' der Teilung liegt im Ein-ander. W a s sie einander mitteilen, wird nur insofern 'geteilt', als es jeweils ganz e i n e m und a n d e r n mitgeteilt wird."111)

Bisher haben wir in diesem Kapitel den Seinscharakter der Ferne im Mit-sein geschildert und die Begriffe des Ent-fernens und der Sorge in Heideggers Sinn dargestellt und sie dann im Mitsein verwendet. Wir wollen hier den Sinn des Begriffes Ent-fernen von Heidegger übernehmen, obwohl er von ihm nicht auf diese Art zum Verständnis des Mit-seins gebraucht wurde. Die angeführten Autoren und deren theoretische Betrachtungen, in denen das Ent-fernen im Mit-sein immer hervorgehoben wurde, kamen auch unserer Verwendung des Begriffes Ent-fernen im Mit-sein entgegen.

c) DAS ENT-FERNEN ALS "MÖGLICHKEIT" UND "KÖNNEN"

Wir schilderten das Erscheinen der Ferne und des Entfernens im Mit-sein, wie es sich aus dem alltäglichen Erleben ergab und sich in der Theorie reflektierte. Der Begriff der Ferne ist relativ. Auch die Nähe ist eine Ferne, sie ist nichts als eine Modalität der Ferne. Weil Dasein und Mitsein Ent-fernen ist, begegnet Sein im Mitsein immer in Ferne, welche es aus seiner Tendenz zur Nähe vermindert. Das besagt allerdings schon, daß Ferne in der Begegnisstruktur des Mitseins immer schon erfaßt sein muß. Wir sprechen hier also von einem Verstehen im Sinne Heideggers:

> "Sein aber 'ist' nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden."112)

Eine Ferne in der Begegnisstruktur ist also immer von dem Seienden auf unreflektierte oder reflektierte Weise vorverstanden. So aber auch die Modalitäten der Ferne, welche dem Begegnen im Mitsein seine ganz besondere Bedeutung geben. Im Mitsein ist die Ferne und deren Modalität, die Nähe, als Möglichkeit erfaßt. Möglichkeit bedeutet aber hier mehr als Wirklichkeit. Heidegger sagt:

> "Dasein versteht sich immer schon und immer noch, so lange es ist, aus Möglichkeiten."113)

Und:

> "Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit."114)

Die erfaßte Ferne oder Nähe im Mit-sein ist die MÖGLICHE Ferne oder Nähe, die im zwischenmenschlichen Raume überhaupt erreicht werden kann. Diese mögliche Nähe oder Ferne kann nie überschritten werden, sondern sie kann nur nicht erreicht werden. Die von einem Seienden erfaßte, mögliche relative Ferne bzw. Nähe zu einem anderen Seienden im Mitsein ist seine einzige "Realität". Es sind dies für ihn die Gegebenheiten, welche sowohl seine Möglichkeiten sind wie auch die Grenzen dieser seiner Möglichkeiten: Als diese Gegebenheiten erfaßt er die Welt, versteht er das Mitsein und nimmt von hier den Maßstab für das KÖNNEN aller Seienden im Mitsein. Heidegger drückt dies folgendermaßen aus:

> "Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt."115)

Weil im Mitsein, ganz so wie im Dasein überhaupt, die Tendenz zur Nähe immer wesenhaft ist, bedeutet das Sein-Können, diese Tendenz zur Nähe zu verwirklichen.

Die Möglichkeiten aber und die Grenzen der Möglichkeiten des Ent-fernens ist die im Dasein und im Mitsein als MÖGLICH erfaßte Nähe. Die als MÖGLICH erfaßte Nähe im Mitsein entspricht keiner sogenannten "objektiven Realität". Die Modalität der Ferne, die Nähe, welche durch die Tendenz zur Nähe im Mit-sein überhaupt zu erreichen möglich ist, ist als "Welt" erfaßt und verstanden, und zwar von jedem einzelnen Seienden auf seine Art.

Aus dem letzten Absatz geht hervor, daß das ontologische Selbst als Bedeutungszusammenhang je als seine Welt und auf seine Weise eine überhaupt MÖGLICHE Nähe der Seienden unter sich im zwischenmenschlichen Raume beinhaltet. Die überhaupt MÖGLICHE Nähe im zwischenmenschlichen Raume, welche hier als Bedeutungszusammenhang des ontologischen Selbst dargestellt ist, ist aber für den entsprechenden Seienden als Möglichkeit, Inhalt und Grenze des möglichen Nahe-Seins ausschlaggebend. Die bestimmte, im Mitsein durch Entfernen zu erreichende mögliche Nähe ist immer in der Je-meinigkeit einer Welt erfaßt und verstanden. Daher ist der Grad der überhaupt zu erreichenden Nähe im Mitsein ein verschiedener. WEIL die zu erreichende MÖGLICHE Nähe im Mitsein innerweltlich als Welt erlebt ist, ist sie als ein "*Man* kann" festgelegt. Vom Maßstab der jeweils vom Seienden erfaßten möglichen zwischenmenschlichen Nähe, die *MAN* erreichen kann, ergibt sich dann die Einschätzung des Maßes der zwischenmenschlichen Nähe, welche *ICH* erreichen kann. Dieses "ICH KANN" unterscheidet sich vom "MAN KANN", indem das letztere meine je-meinige Zielsetzung ist, während das erste die je-weilige und je-meinige Grenze meines *KÖNNENS* ist. Das bedeutet, daß es im Ent-fernen im zwischenmenschlichen Raume für die Je-meinigkeit eines Seienden eine bestimmte Nähe gibt, die als MÖGLICHKEIT überhaupt verstanden ist, daß es aber auch ein Je-meiniges KÖNNEN gibt, eine an sich in-der-

Welt bestehende Nähe im Mitsein zu erreichen. Die Diskrepanz zwischen der im Mitsein als MÖGLICH erfaßten Nähe und der Nähe, welche der Seiende als die für ihn zu erreichende versteht, diese Diskrepanz nennen wir hier das "ERLEBNIS DER EIGENEN UN-MÖGLICHKEIT" (siehe Kapitel das "ERLEBNIS DER EIGENEN UN-MÖGLICHKEIT").

Das ontologische Selbst als Bezug, Befindlichkeit und Bedeutungszusammenhang beinhaltet zwei Kriterien zur zwischenmenschlichen Nähe: Als erstes die Möglichkeit überhaupt, und diese ist das "MAN kann"; als zweites die je-meine Möglichkeit, welche "ICH kann". Als Seinsart sind beide MÖGLICHKEITEN der im Mitsein zu erreichenden Nähe ontologisch vorgegeben. Die je-meinig erfaßte MÖGLICHE Nähe im Zwischenmenschlichen nennen wir hier die "je-meinige ontologische Nähe". Sie ist für jeden Seienden zwar verschieden, jedoch immer als das "MAN kann" erlebt. Sie ist nie reflektiert und ist auch nicht in einem Unter-bewußtsein verortet, sondern sie ist ein selbstverständliches Erleben der Welt.

Die zweite im Mitsein zu erreichende MÖGLICHE Nähe, welche in meiner Je-weiligkeit als mein "ICH kann" erfaßt ist, entspricht dem ontischen Erfassen eines jeden Seienden selbst. Wir nennen diese im Mitsein als MÖGLICH erfaßte Nähe hier die "je-meinige ontische Nähe" eines Menschen. Je größer die Diskrepanz zwischen der "je-meinigen ontologischen Nähe" und der "je-meinigen ontischen Nähe" ist, desto bewußter ist sich der Seiende des Maßes seiner je-meinigen ontischen Nähe. Die "je-meinige ontische Nähe", wie sie als In-der-Welt-sein erfaßt wird, kann reflektiert sein. Die reflektierte "je-meinige ontische Nähe" gehört zum Ich-Erlebnis im ontologischen Selbst (siehe Kapitel: "Das Ich-Erlebnis im ontologischen Selbst").

d) DIE ONTOLOGISCHE DIMENSION DES ZWISCHENMENSCHLICHEN RAUMES: ISOLIERUNG VS. VERBUNDENHEIT

Der Begriff der Je-Meinigkeit der ontologischen Nähe läßt darauf schließen, daß die im Mitsein Seienden verschiedene zwischenmenschliche Distanzen als maximale Nähe oder Ferne erfassen. Es ergibt sich daher im Sein ein Spektrum von erfaßten Möglichkeiten der Nähe, angefangen von der erfaßten Möglichkeit des Sich-sehr-nahe-seins bis zu der Möglichkeit, daß im Zwischenmenschlichen immer eine große Distanz ist und bleibt. Weil Dasein als Mitsein Ent-fernen im zwischenmenschlichen Raume ist, ergibt sich hier als Kern des Erfassens des zwischenmenschlichen Raumes eine Skala, welche von der Isolierung eines Seienden bis zum Sein in naher Dazugehörigkeit reicht. Jeder Seiende, entsprechend seiner "je-meinigen ontologischen Nähe", hat irgendwo in diesem Spektrum einen Platz, welcher den Grad seiner erfaßten MÖGLICHEN zwischenmenschlichen Nähe ausdrückt. Weil Dasein immer schon Mitsein und Ent-fernen ist, ist die Bedingung des Sein-Könnens das Vollbringen des Ent-fernens. Das Sein als Begegnisstruktur des zwischenmenschlichen Raumes und das ontologische Selbst als Bezug sind Ent-fernungsweisen und -arten, um die je-eigene ontologische MÖGLICHE Nähe zu erreichen.

Im folgenden werden wir versuchen, konkret zu zeigen, daß das ontologische Selbst, je nach der im Seienden erfaßten "je-meinigen möglichen Nähe" im zwischenmenschlichen Raume, drei Arten der Einsamkeit und des Alleineseins ermöglicht.

e) DREI ARTEN DER EINSAMKEIT

Als erste Situation der Einsamkeit stellen wir diejenige dar, welche die "je-meinige ontologische Nähe" hervorbringt und welche immer eine relativ große Ferne bleibt. Diese, in der Je-meinigkeit des Welterfassens relative Ferne im Mit-sein als Möglichkeit des Seins, führt immer und von je im zwischenmenschlichen Raume zu einem Isoliert-sein. Die Sorge des Seins um das Sein überschreitet nie das in der je-meinigen Welt gegebene Mögliche, so daß das Ent-fernen im Mitsein nur soweit gesucht und gefunden wird, wie Nähe in der Welt *überhaupt* möglich ist. Die zwischenmenschliche Nähe kann hier nur eine begrenzte werden, ohne daß in der Befindlichkeit die Stimmung der Angst und des Erlebnisses der "eigenen Un-Möglichkeit"*) erscheint. In dieser "fernen" Nähe bleibt jede Mit-teilsamkeit informativ und themagebunden. Für den in relativer, dauernder Ferne und Isoliertheit In-der-Welt-Seienden unterscheidet sich in der Begegnung ein Seiender von anderen Seienden nur wenig im zwischenmenschlichen Raum. Für ihn ist jeder Begegnende austauschbar mit anderen Seienden, denn seine Möglichkeiten zum Ent-fernen im Mit-sein sind im vorhinein begrenzt. Die Ein-samkeit wird als Selbstverständlichkeit erlebt und in stimmungsmäßiger Befindlichkeit als Bezug von der Sorge unbeschwert erlebt. Die Du-Beziehung ist instrumental zum Erlangen kurzfristiger Wohlbefindlichkeit. Diese Einsamkeit ist als solche nie reflektiert. Einsame dieser Seinsweise kommen häufig in Konflikt im zwischenmenschlichen Raume und erfahren dann einen Widerstand der Mitseienden. Ontisch erscheint diese Art der Einsamkeit im Alltäglichen. Die zwischenmenschliche Begegnisstruktur dieses Seienden kennt nur eine "ferne" Nähe und erstrebt daher nur wenig das Ent-fernen, so daß der Bezug als Gestimmt-

*) Siehe Kapitel 7: "Das Erlebnis der eigenen Un-Möglichkeit"

heit eine Wohlbefindlichkeit *trotz* der zwischenmenschlichen Ferne ist. Die Austauschbarkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich daraus ergibt, bringt immer eine Kurzfristigkeit des Wohlbefindens mit sich und daher ein Bedürfnis zu erneuten "fernen" Begegnissen und Begegnis-Arten, welche manchmal zu Konflikten führen. In manchen Fällen werden Daseinsweisen solcher Art in der Psychopathologie "Psychopathien" genannt. Letztere sind aber extreme Fälle, welche zu dieser Klassifizierung erst durch ihren offenen Konflikt im zwischenmenschlichen Raume zwingen.

Die hier beschriebene Einsamkeit der ersten Art unterscheidet sich von anderen dadurch, daß sie als Einsamkeit nicht reflektiert ist und auch das Sein in seiner Sorge um sich nicht beunruhigt. Sie entspricht einem In-der-Welt-sein, in dem die Möglichkeit einer Nähe beschränkt ist und Welt als Mitsein so erfaßt ist, daß das Sein zum Seienden immer relativ fern ist.

Ein Seiender der zweiten Art der Einsamkeit unterscheidet sich von dem ersten darin, daß seine "je-meinige ontologische Nähe" ein Mit-teilen durch ein maximales Ent-fernen ermöglicht. Während ein Seiender der im letzten Abschnitt geschilderten Einsamkeit nur die beschränkte Möglichkeit zum Ent-fernen im Mit-sein kennt, die WELTLICH als ein "MAN kann" erfaßt wird, ist die typische Begrenzung dieser Art der Einsamkeit durch das "ICH kann" charakterisiert. Das heißt, Welt ist ontologisch so erfaßt, daß Dasein als Mitsein zwischenmenschliche Nähe und Dazugehörigkeit sein kann. Begegnisstruktur und Befindlichkeit sind hier im ontologischen Selbst durch die Sorge bestimmt, welche im Mitsein zum Entfernen strebt. Jedoch ist die Möglichkeit zum Ent-fernen im Mitsein als Bezug und Befindlichkeit durch ein beschränktes Sein-Können gehemmt. Die Bedrohung des Nicht-Sein-Könnens ergibt sich aus der erfaßten Möglich-

keit zum Ent-fernen und des Naheseins, das innerweltlich als ein "MAN kann" verstanden ist, und aus seiner Diskrepanz zum nur beschränkt möglichen "ICH kann".

Wenn ein Seiender dieser Seinsweise physisch alleine ist, erfährt er sich je als Bezug des Fern-seins. Das technische, physische, dingliche Alleinsein gibt ihm dann die Befindlichkeit des Unerträglichen. Jedes Allein-Sein ist in dieser Art von Einsamkeit eine durch die Sorge getriebene Bedrohung des Sein-könnens. Hier schaffen sich Seiende ein, in Heideggers Worten, "Un-eigentliches Sein". Die unerträgliche Angst, Nicht-sein-zu-können, nämlich das Ent-fernen nicht vollbringen zu können, kann durch chemische Mittel zur Erträglichkeit gemindert werden. Die Angst läßt sich so betäuben.*) Seiende dieser Seinsweise versuchen auch das Ent-fernen im Mitsein durch das Sich-Im-Zeughaften-Einanderfinden zu vollbringen. Sie geben sich der Welt in Statussymbolen. Die Befindlichkeit der Bedrohung vom NICHT-ENT-FERNEN-KÖNNEN versuchen Seiende auch in einem Aufgehen im "MAN" zu erleichtern. Das Aufgehen im "MAN" gibt den Seienden dann den Halt einer "nahen" Ferne und einer "fernen" Zugehörigkeit. Die Befindlichkeit der Bedrohung erwacht immer im Alleinsein in dieser Art von Einsamkeit. Sie ist dann häufig dadurch gemildert, daß sich reziprok-simultan im zwischenmenschlichen Raume Beziehungsstrukturen ergeben, deren Bezug den Da- und Mit-Seins-Charakter der "Un-Eigentlichkeit" haben. Die Bedrohung des Nicht-Sein-Könnens als Nicht-Ent-fernen-können im Mitsein ist so groß, daß Beziehungen auf dem Boden wahllosen Einander-Suchens im zwischenmenschlichen Raume nur sehr teilweise das bieten, wozu der Betreffende Seiende "eigentlich" in seinem Sein ausgerichtet war. Das reziprok-simultane Sich-Gegenein-

---

*) Drogen und Alkohol

ander-Beziehen entstammte der Angst vor dem Nicht-Sein-können und der daraus erfolgenden Furcht vor dem Alleinsein.

Ausgeprägte Formen dieser Art von Einsamkeit zeigen Erscheinungen wie die Neigung zur Sucht jeglicher Art, zum Massenfanatismus, zum übertriebenen Hang zu statussymbolisierenden Dingen und zur Brüchigkeit vieler zwischenmenschlicher Beziehungen, z.B. Ehen. Menschen, deren Angst um das Sein-können als Ent-fernen durch o.g. Lebensweisen nicht verringert wird und die das Bedürfnis nach systematischer Hilfe haben, werden in der klinischen Psychologie und Psychiatrie als "neurotisch" klassifiziert.

Die dritte Art der Einsamkeit, die wir hier beschreiben wollen, ist diejenige des ontischen Alleinseins von einem Seienden, dessen "Je-meinige ontologische Nähe" durch ein hohes Maß MÖGLICHER zwischenmenschlicher Entfernung (Nähe) ausgezeichnet und dessen Welt so erfaßt ist, daß er das Ent-fernen im Mitsein vollbringen "kann". Das ontologische Selbst als Bezug und Befindlichkeit ist im Alleinsein dieser Daseinsweise frei von der Bedrohung der Sorge, nicht ent-fernen zu können. Auch im physischen, lokalen Allein-sein ist es als Bezug im Mitsein und als Sein nicht beunruhigt, die Nähe im zwischenmenschlichen Raum nicht zu erreichen. Diese Art der Seinsweise ist ein Bei- und Ausgerichtet-zu-sein auch im Alleinsein, so daß es in der Voraussicht seiner Zukunft nicht eine unüberbrückbare zwischenmenschliche Ferne für sich erwartet. Seiende dieser Seinsweise verfallen weder in ihre Uneigentlichkeit noch in das "MAN", um der sorgenden Befindlichkeit ihres momentanen Alleinseins zu entrinnen. Ihre Begegnisstruktur im reziprok-simultanen Treffen im zwischenmenschlichen Raume ist durch ihre "eigentliche" Seinsart bestimmt.

In obiger Darstellung der drei Arten von Einsamkeit ist eine Differenzierung zwischen dem Alleinsein und der Einsamkeit implizit enthalten. Einsamkeit ist ein ontologisch-innerweltlicher Begriff der im Dasein als Mitsein immer schon gegebenen Ferne, welche durch Entfernen nicht zu einer zwischenmenschlichen Nähe geworden ist. Alleinsein ist das ontische, im physikalischen Raume nicht Vorhanden-Sein von anderen Mit-menschen. Der Begriff der Ein-samkeit jedoch ergibt sich aus der immer schon im Mitsein gegebenen Ferne und dem aus der Sorge stammenden Ent-fernen im Mitsein.

Heidegger formuliert das Mit-sein, das Phänomen der Ferne und der Einsamkeit sowie des Alleinseins in folgendem Absatz, den ich in breiterem Kontext nochmals zitiere:

> "Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch 'neben' mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher. Auch wenn diese und noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein. Das Mitsein und die Faktizität des Miteinanderseins gründet daher nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren 'Subjekten'. Das Alleinsein 'unter' Vielen besagt jedoch bezüglich des Seins der Vielen auch wiederum nicht, daß sie dabei lediglich vorhanden sind. Auch im Sein 'unter ihnen' sind sie *mit da*; ihr Mitdasein begegnet im Modus der Gleichgültigkeit und Fremdheit. Das Fehlen und 'Fortsein' sind Modi des Mitdaseins und nur möglich, weil Dasein als Mitsein das Dasein anderer in seiner Welt begegnen läßt. Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein."116)

Eine weitere Analyse des Ent-fernens im Mitsein betrifft die Ent-fernungsarten und -weisen. Diese wollen wir im folgenden erörtern.

KAPITEL 6

DAS ONTOLOGISCHE SELBST ALS WELTBILD

DIE DIMENSIONEN DES ZWISCHENMENSCHLICHEN RAUMES ALS ENT-FERNUNGSARTEN UND -WEISEN

EINFÜHRUNG ZUM BEGRIFF DES WELTBILDES

Um die Dimensionen, welche den zwischenmenschlichen Raum strukturieren, zu definieren, ist ein Zurückverweisen auf Heideggers Begriffe des Erfassens und des Verstehens notwendig. Wir stellten das ontologische Selbst als "Welt" dar, die es als Räumlichkeit erfaßt und verstanden hat und als seine Möglichkeiten, sich In-der-Welt-seiend zu entwerfen.

Das Verstehen und Erfassen der Welt als zwischenmensch lichen Raum ist auch das Seinkönnen, weil es die Möglichkeiten des Seins, zu sein, setzt. Das je-meinige Erfassen der Beziehungsstrukturen im zwischenmenschlichen Raume bestimmt den Ort und die Ausrichtung im Bezug zu mitseienden Anderen.

Heidegger sagt:

> "Existierend Seiendes sichtet 'sich' nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist."117)

Aus dem Verstehen und Erschaffen der Beziehungsstruktu ren im zwischenmenschlichen Raume ergibt sich das ontc logische Selbst als Erschlossenheit, und es ist die We se des Seinkönnens im Dasein. Nur so ist es Entwerfen auf Möglichkeiten, das Entfernen im Mitsein zu vollbri gen, wozu es sich jeweils auf bestimmte mitseiende Andere im zwischenmenschlichen Raume ausrichtet. Das Aus

richten auf ... und Wählen der Beziehungsstruktur im Verhältnis zu Anderen ist der Entwurf, welcher das ontologische Selbst schon immer ist. Heidegger sagt zum Erfassen und Verstehen als Entwurf des In-der-Welt-seins:

> "Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. ... Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis."118)

Ein Sich-entwerfen auf Möglichkeiten ist ein Sich-wählen. Der Vorgang dieser Wahl ist nicht reflektiert, er ist präreflexiv und ist nicht als ein der Gefühlslage, der Gestimmtheit und der Befindlichkeit entrückter, rationaler Denkprozeß zu verstehen.

Unser Begriff der Daseinsdimensionen versucht das Wählen des Handelns und das Wählen der Beziehungsstrukturen, welche als Entwurf je ein Seiender im Mitsein als seine Art des In-der-Welt-seins bestimmt, zu erklären.

Dimensionen, welche ein Weltbild strukturieren, sind als Polaritätsprofile zu verstehen, die eine Skala bilden. Diese Skalen und Polaritätsprofile ordnen Befindlichkeit und reziproke Beziehungsinhalte in qualitativer Weise so ein, wie ein Seiender je-meinig "Welt" als zwischenmenschlichen Raum erfaßt und erlebt. Dieser erhält durch die Daseinsdimensionen seine je-meinige Struktur. Die erfaßte Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes eines Seienden, wie sie sich als Welt für ihn darstellt, läßt sich heuristisch anhand seines Standpunktes auf der jeweiligen Skala der Dimension bezeichnen. Dieser Standpunkt beschreibt sein Erfassen der Beziehungsstrukturen und Gefühlslagen im zwischenmenschlichen Raume, *welche seine Welt ausmachen, seine einzige Realität sind und für ihn die Wirklichkeit bedeuten.* Die Profilierung eines Menschen auf

den Skalen der Daseinsdimensionen, die für ihn den zwischenmenschlichen Raum strukturieren, ergibt sein WELTBILD. Das Weltbild eines Seienden bestimmt wiederum seine Möglichkeiten, anhand welcher nur er sich entwerfen kann. Erst aus *ihrem Weltbild heraus* unterscheiden sich Seiende in der Selektion der mitseienden Anderen, zu denen sie sich ausrichten, und in den Beziehungsstrukturen und Gefühlslagen, welche sie sich in ihrem Dasein erschaffen.

Die ontologischen Grundlagen der Dimensionen zur Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes und ihre ontischen Derivate bilden sich aus dem Gefüge der zwischenmenschlichen Beziehungen, welche sich aus dem reziproken Mit-einander-sein ergeben. Das Ent-fernen im Mitsein, durch die Sorge bestimmt, wirft das Sein in stete Regung und Bewegung des VOR-EINANDER-GESTELLT-SEINS, des AN-EINANDER-GERATENS und des VON-EINANDER-GEHENS. Die Ferne im Dasein als Mitsein ist die ontologische Ein-samkeit. Sie ist dem Dasein konstitutiv und konstituiert gleichzeitig das Dasein und Mitsein als Ent-fernen. Weil Beziehungsarten und -weisen aus den ontologischen Gegebenheiten des Daseins stammen, ergeben sich Dimensionen zur Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes, welche wir als ontologische Daseinsdimensionen bezeichnen. Letztere sind Seinscharaktere des Daseins und als solche grundlegend für die ontisch verschiedenen Modi ihrer Erscheinung. Weil die ontologischen Dimensionen zur Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes den ontologischen Gegebenheiten des Seins entstammen, sind die Beziehungsstrukturen, welche sie bestimmt haben, in jeder Daseinsart und -weise vorhanden, müssen aber in den ontisch unterschiedlichen Strukturen des Mitseins auch verschiedene ontische Formen annehmen.

Die Unterschiedlichkeit der ontischen Strukturen des Mitseins führt jedoch auch dazu, daß die als Seinscharaktere gegebenen ontologischen Dimensionen des

zwischenmenschlichen Raumes grundgebend werden für aus ihnen derivative Beziehungsstrukturen. Diese Beziehungsstrukturen sind zwar in ihrer Ursprünglichkeit an die ontologischen Daseinsdimensionen gebunden, jedoch haben sie inhaltlich ihre eigenen Qualitäten. Wir weisen also auf zwei Modi ontischer Abweichungen hin, welche sich aus den ontologischen Daseinsdimensionen ergeben:

Der erste Modus der ontischen Abweichung behält und erhält als Beziehungsstrukturen die Seinscharaktere der ontologischen Dimensionen. Ontisch sind sie in ihrer Erscheinung hinsichtlich ihrer Intensität und ihrer Form veränderlich.

Der zweite Modus ontischer Abweichung der ontologischen Daseinsdimensionen ergibt je nach den Strukturen des Mitseins Beziehungsarten, welche den zwischenmenschlichen Raum gestalten.

Alle ontischen Variationen, Derivate und Abweichungen der ontologischen Daseinsdimensionen, welche Seinscharaktere sind, sind kultur- und gesellschaftsbedingt. Kultur und Gesellschaft sind die ontisch variierende Struktur des Mitseins.

DAS WERDEN DES SEINS UND DAS WERDEN DES WELTBILDES

Es ergibt sich aus dem bisher Gesagten, daß das Weltbild das je-meinige Erfassen und Verstehen der "Welt" als zwischenmenschlicher Raum ist, daß es die Gegebenheiten der je-meinigen und jeweiligen Wirklichkeit ist und als solches die Möglichkeiten des Entwurfes zum In-der-Welt-sein ist. Der Entwurf, zu sein, bestimmt das Handeln und das Tun, und so wird das Sein immer das, was es noch nicht war. Das Sein als Werden dessen, was es noch nicht war, ist also ein ständiges Werden. Das Sein wird durch sein Da-Sein, und dieses

DA-SEIN ist als Mitsein ein zwischenmenschliches "hier"- und "dort"-Sein. Das Weltbild wurde in der Ausrichtung auf ... als richtunggebend verstanden. Mit anderen Worten: Das Weltbild bestimmt das Auf-*Wen*-sich-ausrichten und das *Wie*-sich-ausrichten auf mitseiende Andere im zwischenmenschlichen Raume. Da Sein immer ein Werden ist, ergibt sich, daß das Weltbild das Werden des Seins bestimmt, denn die Bedeutung des Werdens ist, auf *wen* Seiendes sich ausrichtet und der Inhalt und die Art seines Bezuges im Mitsein. Seiendes kann nicht anders, als sich nur seinem Weltbild entsprechend zu wählen. Einzig und allein aus der Sicht des Bildes, das Seiendes von der Welt hat, kann es sich entwerfen, um das zu werden, was seinem Entwurf entspricht.

Die Art des Werdens, das Was-Werden des Seins, wird durch das Weltbild des Seienden bestimmt. Diese Erklärung des Werdens des Seins zwingt aber zu der Frage nach dem Werden des Weltbildes.

Mit der Feststellung, daß Sein immer ein Werden ist und dieses Werden dem Weltbild entspricht, das Sein aber auch das Weltbild ist, ist schon gesagt, daß auch das Weltbild im ständigen Werden ist. Jedes Werden ist aber als Veränderung zu definieren. Eine Stärkung oder Schwächung ist eine Veränderung und dadurch ein Werden. Eine Festigung durch Bestätigung oder deren Gegenteil als Widerlegung ist für das vom Erfassenden Erfaßte und Verstandene eine Veränderung und daher ein Werden. Das Weltbild kann im Dasein bestätigt oder aber auch widerlegt werden. Im ersten Falle ist es ein Werden der quantitativen Verstärkung des Vorhandenen, im zweiten ist es ein Werden zur Modifizierung, zum Revidieren der Qualitäten. Das Sich-ausrichten des Seienden im zwischenmenschlichen Raum ist durch das Weltbild bestimmt, es gibt die Richtung zu dem *Wem* und zu dem *Wie*; damit bestimmt es das Erschaffen der Situationen des Seins. Situation ist jedoch immer das, was Seiendes als Gege-

benheiten des Daseins benutzt. Eine Situation ist durch Gegebenheiten allein nicht geschaffen, sondern erst durch die Selektion der Gegebenheiten und die Art ihrer Verwertung und Benutzung ergibt sich eine Situation. Durch das Weltbild bestimmt, erschafft sich also Seiendes aus den Gegebenheiten im Dasein seine Situationen. Im Mitsein und Ent-fernen im zwischenmenschlichen Raume ist das Erschaffen der Situationen daseinsmäßig immer simultan-reziprok. Das Sich-begegnen im zwischenmenschlichen Raume ist kein zufälliges, sondern entspricht der reziprok-simultanen Selektion der Seienden, wie sie durch ihr je-meiniges Weltbild bestimmt wird. Die Begegnisse im zwischenmenschlichen Raum aufgrund der reziprok-simultanen Selektion des Seienden, die je durch ihr Weltbild bestimmt ist, ergeben immer ein gewisses Maß von Kompatibilität,*) die ihren Ausrichtungen auf ... entspricht.

Das Weltbild ist ein Sichten des Zukünftigen, es sieht als Entwurf die Situationen voraus, die es durch die Selektion der Gegebenheiten im zwischenmenschlichen Raume schafft. Das Werden des Weltbildes entsteht durch das erwartende Voraussehen und Bestimmen der vom Seienden erschaffenen zwischenmenschlichen Situation und der Bestätigung oder Widerlegung dessen, was ein Seiender erwartete, je nach der Bestimmung seines Weltbildes. Je höher die Kompatibilität der sich im zwischenmenschlichen Raume selektiv Begegnenden und Ent-fernenden, und je bestätigter das Weltbild eines Seienden ist, desto gefestigter wird es inhaltlich in seinem Werden. Ein Höchstmaß an Kompatibilität der sich selektiv im zwischenmenschlichen Raume Begegnenden und Ent-fernenden führt zum Werden des Weltbildes in Richtung seiner Festigung. Es ist hervorzuheben, daß sich ein entfernendes

*) Kompatibilität meint nicht immer Komplementarität.

Begegnis im zwischenmenschlichen Raume nur aufgrund und wegen seines Entstehens aus einer reziprok-simultanen Wahl ergeben kann. Das Werden des Weltbildes kann aber auch in die Richtung der Veränderlichkeit gehen. Ein Modifizieren des Weltbildes ergibt sich aus der reziprok-simultanen Selektion der im zwischenmenschlichen Raume sich ent-fernend Begegnenden aufgrund einer Kompatibilität, welche das zwischenmenschliche Begegnis zusammenhält und motiviert, jedoch auch gleichzeitig eine Verschiedenheit aufweist. Zwei Seiende, deren Kompatibilität ein sich einander Nähern ermöglichte und welche dann reziprok-simultan und gemeinsam ihre "je-eigene ontologische Nähe" erleben, dabei aber doch unterschiedliche Weltbilder haben, erfahren eine Erneuerung ihres Erfassens und Verstehens des zwischenmenschlichen Raumes. Sie erleben im ent-fernenden Begegnis mit ihrem Partner eine ihnen vorher unbekannte Begegnisstruktur als eine mögliche. Die Veränderung des Weltbildes bedeutet dann eine Verschiebung des Standpunktes des Seienden auf den Skalen der Daseinsdimensionen. Jede Veränderung des Erfassens der Begegnisstrukturen im zwischenmenschlichen Raume läßt sich als ein Verändern des Blickpunktes auf den Skalen der Dimensionen verstehen, welcher das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes eines Seienden gestaltet hat. Das Erlebnis des Entfernens im Begegnis von Seienden, welche einerseits eine hohe Kompatibilität erreichen, andererseits aber unterschiedliche Standorte auf den Daseinsdimensionen, nämlich ein unterschiedliches Weltbild haben, führt zum Erfassen neuer Begegnisstrukturen im zwischenmenschlichen Raume. Das Werden des Selbstbildes ist ein dauerndes, es kann sich festigen durch Bestätigung der Erwartungen, welche im Weltbild schon liegen, es kann aber auch werden durch Veränderung infolge eines veränderten Erfassens und Verstehens der Begegnisstrukturen im zwischenmenschlichen Raume, dieses aber nur, nachdem der Seiende das Ent-fernen im Mitsein

vollbracht hat und dies in einer Begegnisstruktur, welche seinen Standorten auf den Skalen den Daseinsdimensionen nicht voll entsprach.

Veränderungen des Weltbildes ergeben sich aus den Begegnissen im zwischenmenschlichen Raume, die durch selektives, simultan-reziprokes Ent-fernen entstehen. Die Art dieser Begegnisse ist spontan und kann nicht geplant werden, weil sie dem Intentionalen entzogen ist. Eine geplante Intention kann nur auf dem Boden des je schon Erfaßten und Verstandenen entstehen, jedoch das noch nicht als Begegnisstruktur Begriffene, nämlich das noch nicht im Weltbild Vorhandene, kann nie "erkennbar" sein. Das Einander-finden dieser Art ergibt sich ungeplant, ungewollt, doch gehört es zum Dasein in seiner Alltäglichkeit.

Eine andere Form des zwischenmenschlichen Begegnisses, die zur Veränderung des Weltbildes führt, ist die Psychotherapie. Auch in einer erfolgreichen Psychotherapie vollzieht sich eine Veränderung des Weltbildes infolge eines zwischenmenschlichen Ent-fernens und neuen Erfassens einer Begegnisstruktur, die zuvor kein Teil des Weltbildes war. Hier sehen wir auch den Grund dafür, daß, wie im ersten Teil der Abhandlung gezeigt wurde, keine wesentlichen Unterschiede aufgrund der verschiedenen psychologischen und psychotherapeutischen Systeme im Hinblick auf das Gelingen der Therapie aufzuweisen sind. In den Psychotherapien der meisten psychotherapeutischen Systeme können sich Therapeut-Klient-Beziehungen ergeben, die den oben geschilderten Prozessen gleichen.

Eine kurze, mögliche Aufgliederung des Weltbildes folgt im nächsten Abschnitt mit der Darstellung einiger Dimensionen des Erfassens und Verstehens der je-meinigen Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes.

WEITERE AUSFÜHRUNGEN ZUM WELTBILD: DIE VIER ONTOLOGISCHEN DIMENSIONEN DES ZWISCHENMENSCHLICHEN RAUMES

Die Dimension: Isolierung vs. Verbundenheit

Weil Dasein als Mitsein Ent-fernen ist, bedeutet das Ent-fernen das Seinkönnen. Das Seinkönnen ist, worum die Sorge sorgt. Aus dieser Sicht ist die Dimension "Isolierung vs. Verbundenheit" der Ausgangspunkt jeden Orientierens des Seins im zwischenmenschlichen Raume. Der Beweggrund des Seins, im zwischenmenschlichen Raum orientiert zu sein, ist die im Mitsein gegebene Abständigkeit und die Tendenz zur Nähe, welche das Seinkönnen erst im Ent-fernen ermöglicht. Alle anderen Dimensionen stehen gewissermaßen im Dienste dieser letzteren.

In Kapitel 5 des zweiten Teiles, "Das ontologische Selbst als Erlebnis der Ferne und des Ent-fernens im Mitsein", Abschnitt c), d) und e) beschrieben wir die Dimension Isolierung vs. Verbundenheit und stellten sie als Kernpunkt des Daseins im Mitsein dar. Wir verweisen daher auf die dortige Darstellung.

Die ontologische Daseinsdimension "Isolierung vs. Verbundenheit" ist als die Dimension der ontologischen Liebesfähigkeit zu verstehen. Das Erfassen der Welt als zwischenmenschlicher Raum auf dieser Dimension ist konstitutiv für den Eros im platonischen Sinne. Verbundenheit im Mitsein bedeutet mehr als die verbale, körperliche, nahe Zuwendung zum Anderen, sie ist eine Vereinigung, innerweltlich erlebt, und ein Erlebnis des Ineinander-Aufgehens. Sie betrifft all das, was Dasein

als Seiendes umfaßt. Damit ist das gemeint, was das Sein besorgt und beschäftigt. Dieses Weltbild der menschlichen Dazugehörigkeit im weitesten Sinne schafft auch die Voraussetzung zur Hingabe an ein Ideal, zum Verwobensein, mit dem eigenen Werk und zur Zweisamkeit. Die Ein-samkeit dagegen, welche auf dieser Dimension aus dem Erfaßthaben der zwischenmenschlichen Wirklichkeit als Ferne entstammt, schränkt das Besorgtsein um das Seiende im Dasein ein. Kultur entsteht aus der erfaßten Verbundenheit im Mitsein, indem sie das ausdrückt und formuliert, in Kunst, Gedanken und Worten, was das Dasein bewegt und worum das Sein als das ganze Dasein besorgt ist. Aus dem Wahrnehmen des zwischenmenschlichen Raumes als Verbundenheit ist Liebe erst ermöglicht, doch ist diese Liebe auch ein Nahesein zum Sein des Seienden und sorgt in Für-sorge um die Gesamtbewandtnis des Da-seins. Die "Je-eigene, MÖGLICHE, ontologische Nähe" eines Seienden auf der Daseinsdimension "Isolierung vs. Verbundenheit" ist grundgebend und grundlegend für ein Aufgehen in EINEM Mitmenschen und in einem immer nur im zwischenmenschlichen Raume wirkenden Werk oder Ideal.

Diese daseinsanalytische Betrachtung der Kultur und ihr Entstehen ist eine Antwort auf die kritische Fragestellung zur psychoanalytischen Erklärung der Kultur und der Zivilisation, wie wir sie im ersten Teil dieser Abhandlung, Kapitel 5, "Kritik der Definitionen des Selbst in der Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie" aufwarfen. Wir sehen nicht die Sublimierung der Instinkte und Triebe als die Kultur hervorbringend an, sondern die Sorge um das Sein des Daseins und den Seienden, die sich auch nur dann ergibt, wenn Mitsein als zwischenmenschlicher Raum so erfaßt und verstanden ist, daß ein Ent-fernen, nämlich die Nähe der Seienden unter sich, möglich ist. Schon die erfaßte Möglichkeit dieser Nähe im Mitsein ist selbst

ein Nahesein, welches in Fürsorge in all dem aufgeht, was Seiende im Dasein bewegt, bestimmt und beschäftigt. Das kulturschaffende Denken und schöpferische Tun erwächst aus dem Ent-fernen im zwischenmenschlichen Raume und der auf der Dimension "Isolierung vs. Verbundenheit" erfaßten, möglichen, zwischenmenschlichen Nähe.

Die Frage nach dem WER.
Die Dimensionen des Art- und Wertvergleichens

Die Frage nach dem WER im zwischenmenschlichen Raume erkennt und erfaßt die *Unterschiedlichkeit* der Seienden in ihren Daseinsarten und -weisen. Die Polarität der Dimensionen des Art- und Wertvergleiches im Mitsein liegt im Sich-ausrichten auf die *Unterschiedlichkeit* auf der einen Seite der Polarität und dem Sich-ausrichten zur *Ähnlichkeit* auf der anderen. Das Verstehen und Erfassen betrifft also als Erschlossenheit des zwischenmenschlichen Raumes am einen Ende der Dimensionsskala die *Unterschiedlichkeit* und am anderen die *Ähnlichkeit* der Seienden. Das Erkennen von Gleichheit, Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit liegt in verschiedenem Maße im Verstehen und Erfassen aller Lebewesen. Jedoch kann das innerweltlich nicht Vorhandene weder verstanden noch erfaßt sein, und daher kann auch innerweltlich Unbekanntes in seiner Unterschiedlichkeit nicht erkannt werden. Nicht dieses aus innerweltlichem Mangel heraus nicht weiter differenzierende Erfassen der Gleichheit meinen wir mit dem Ausgerichtetsein zur Ähnlichkeit.*)

*) Das hier Gesagte bezieht sich auf die Begrenzung der Fähigkeit zu differenzieren und zu generalisieren, wie sie in der Psychologie auf dem Gebiet der Erforschung der Intelligenz bei Tieren und Menschen festgestellt wurde.

Die Dimension des Art- und Wertvergleichens zeigt das auf Unterschiedlichkeit oder Gleichheit ausgerichtete Sein lediglich auf der Ebene der Möglichkeiten, die innerweltlich je einem Seienden gegeben sind, Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit erkennen zu können. Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes auf der Dimension des Art- und Wertvergleichens gründet, in Heideggers Worten,

> "jeweils in einer *Vorhabe*. Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandtnisganzheit. Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert im Hinblick, worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin 'anschneidet'."119)

Es handelt sich also nicht um ein Erfassen und Verstehen im Sinne der "Intelligenz", welche in der Psychologie als die Generalisierungs- und Differenzierungsfähigkeit definiert ist, sondern um "die Auslegung von Etwas (das) wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert (ist)."120)

Die Struktur des zwischenmenschlichen Raumes hat die Dimension des zwischenmenschlichen Vergleichens, welche auf zwei Modi des Seins ausgerichtet ist.

Der erste Modus des Seins ist die Art des Seins in seiner Leiblichkeit und seinem Tun, der zweite betrifft die Werteinstufung des Seins.

Die zentrale Dimension des zwischenmenschlichen Raumes ist, wie in den vorigen Kapiteln angeführt wurde, die Ferne und die MÖGLICHE Nähe im Mitsein. Jedoch um das Ent-fernen, das Erreichen der zwischenmenschlichen Nähe zu vollbringen, richtet sich das Sein aus. Die Ausrichtung des Seins im zwischenmenschlichen Raume orien-

tiert sich mit der Frage nach einem WER. WER ist im Raume? Die Orientierung bezüglich des WER im zwischenmenschlichen Raume ist eine vergleichende. Über das vergleichende Sich-ausrichten des Seins zu einem WER im zwischenmenschlichen Raume sagt Heidegger:

> "Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein - gegen die Anderen zurückbleibend - im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist - ihm selbst verborgen - von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt." 120 a)

Die Orientierung des Seins bezüglich des "WER" im zwischenmenschlichen Raume ist vergleichend, denn, sagt Heidegger, "im Besorgen ... ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die anderen". Das im Dasein als Mitsein zu Vergleichende liegt sowohl auf der Ebene der Seinsarten und Seinsweisen wie auch auf der Ebene des Wertens. Dasein ist als Mitsein art- und wertvergleichend.

Die Dimension des Artvergleichens

Ähnlichkeit oder Verschiedenheit der Art des Daseins haben die Bedeutung des Vertrautseins oder des Fremdseins, des Verständnisses oder des Unverständnisses, der Dienlichkeit durch das Gewöhntsein, des Vorhanden- oder Nicht-vorhandenseins von Zeichen, an denen eine Orientierung möglich ist. Ein Sein-zu ... und ein Sein-bei ... ergibt sich aus der Gewandtheit des Orientierens und der Geläufigkeit des Sich-Auskennens. Es ist ein Wissen von ... oder ein Nichtwissen von ..., welches das Erkennen von Ähnlichkeit oder Verschiedenheit der Daseinsart und -weise ermöglichen.

Die Bedeutung der Verschiedenartigkeit des Seins liegt z.B. in der Unterschiedlichkeit der Geschlechter, der Hautfarbe, der Sprache, der Traditionen und des kulturbedingten Verhaltens, und immer betreffen sie das sichtbare Erscheinen und Handeln.

Die Ähnlichkeit, die Dieselbigkeit, ist die Basis jeder Empathie und Identifikation im Mitsein, sie führt zum Verständnis einer Wesensgleichheit und dem Erfassen des Wohl oder Übel des mitseienden Anderen.

Der Daseinscharakter des Artvergleichens und die auf ihm beruhende Dimension, die je-meinig den zwischenmenschlichen Raum strukturiert, hat ontisch wesentliche Folgen. Im Rahmen dieser Abhandlung und besonders dieses Kapitels können die ontischen Auswirkungen dieser Dimension des ontologischen Selbst nicht behandelt werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß die vergleichende Ausrichtung zur Seinsart grundlegend für die eigene Gleichsetzung mit anderen ist. Die Polari-

tätsstruktur des Sich-ausrichtens auf die Erfassung der Unterschiedlichkeit oder, dem entgegengesetzt, der Artgleichheit, kann ontisch in beiden Richtungen der Polaritäten verstärkt oder vermindert werden. Je mehr eine gewisse Kultur und Gesellschaft das Sich-Ausrichten auf die Artverschiedenheit fördert, desto beschränkter werden für Seiende die Möglichkeiten der Empathie, der Identifikation und der Gleichsetzung mit Mitseienden, die in Daseinsart und -weise von ihnen verschieden sind. Dies kann zu einem solchen Maß der Fremdheit führen, daß sogar ein Vernichten der als grundsätzlich artverschieden aufgefaßten mitseienden Anderen ermöglicht wird, weil der zu Vernichtende nicht mehr als Mitseiender erkannt und erfaßt werden kann.

Ontisch gibt es Mittel und Wege, Menschen einander als artverschieden gegenüberzustellen. So wird z.B. die Kleidung und die gesamte äußere Erscheinung gewisser Gruppen einer Gesellschaft verschieden von der der Anderen in derselben Gesellschaft gestaltet, damit eine Identifikation der einen Gruppe mit der anderen von vornherein ausgeschlossen ist. Besonders charakteristisch ist dieses für Angehörige machtausübender Organisationen wie Polizei, Militär, Ärzte und Priester. Auch besonderes Gebaren wie z.B. Sprechweisen, sogenannte Berufssprachen, Zusammenkunftsriten und Speisegesetze können dieselbe Funktion erfüllen; es genügt sogar schon ein Abzeichen, um die Artgleichheit bestimmter Gruppen hervorzuheben. Die Nationalsozialisten benutzten den gelben Stern, um durch das Hervorheben der "grundsätzlichen Artverschiedenheit" der Juden eine Identifizierung mit ihnen auszuschließen.
Die ontologische Daseinsdimension des Artvergleichens ist die grundgebende und grundlegende Möglichkeit für das Abgrenzen von Gruppen durch Zeichen, Symbole, Kleidung, Abzeichen, Uniformen etc., welche alle auf eine

verschiedene Daseinsart verweisen sollen. Die Dieselbigkeit der Seienden, die in bestimmten Situationen nicht wahrgenommen wird und im Artvergleichen fehlt, verringert die Empathie im Mitsein und verengt den Horizont des Verständnisses für den mitseienden Anderen. Eine Wesensgleichheit wird nicht mehr erfaßt und das Wohl oder Übel des mitseienden Anderen durch kein Einfühlungsvermögen mehr nachvollzogen.

Auf keinem anderen Gebiet des menschlichen Lebens ist die ontologische Daseinsdimension des Artvergleichens ontisch so deutlich und wird gleichzeitig so mißbraucht wie im politischen Leben. Die bis zur Unkenntlichkeit intentional verzerrte Darstellung der Daseinsarten und -weisen von Mitseienden schafft die grundlegenden Bedingungen dafür, daß Menschen zu gegenseitiger Zerstörung verleitet werden können.
Die Struktur des Mitseins, die durch den Nationalsozialismus gestaltet wurde, zeichnete sich dadurch aus, daß die ontologische Daseinsdimension des Artvergleichens ontisch bis zum Völkermord mißbraucht werden konnte.

Die Dimension des Wertvergleichens*)

Jede Wertung eines Bewerteten ist ontisch veränderlich. Sie ist kultur- und gesellschaftsbedingt, das Bewerten bleibt jedoch eine dem Dasein als Seinscharakter ontologische Gegebenheit. Das Ausrichten des Seins ist ein Sich-Wählen der Seienden, und als solches ist es immer bewertend.

---

*) Der Begriff Wert wird in folgender Definition gebraucht: Ein von den Menschen gefühlsmäßig als übergeordnet Anerkanntes, zu dem man sich anschauend, anerkennend, verehrend oder abschätzig, verachtend usw. verhalten kann.

Die Dimension des Wertvergleichens reflektiert das Sein als bewertend, bezieht sich jedoch nicht auf das Bewertete, sondern zu dem Ausgerichtet-sein auf die Wertdiskrepanzen der Seienden. Weil Sein immer schon bewertend ist, kann Dasein nie von Seienden als gleichwertig verstanden werden.

Individuelle Wertsysteme der Seienden jedoch unterscheiden sich in ihren Wertdiskrepanzen, d.h. in der Spannweite ihrer Werthierarchien. Im Begriff des Wertes selbst liegt die hierarchische Einstufung des Beurteilten als Wert oder Unwert; sie hat aber verschiedentliche Ausmaße und Ausdehnungen. Deren Proportionen bestimmen die Größenordnungen der im zwischenmenschlichen Raum erfaßten Wertspannen.

Die Dimension des Wertvergleiches beschreibt ein Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes als durch eine weite oder enge hierarchische Wertdiskrepanz der Seienden strukturiert.
Seiende verhalten sich zu den mitseienden Anderen immer bewertend, jedoch, ihrem Standort auf der Dimension des Wertvergleichens entsprechend, sind sie entweder auf die relative Wertgleichheit oder auf die Unterschiedlichkeit des Wertes der Seienden ausgerichtet. Weil das ontologische Selbst aber als Bezug schon innerweltlich die Räumlichkeit des Zwischenmenschlichen ist, ist die Spannweite des Wertsystems des Seienden immer schon die seiner eigenen Werthierarchie. In diesem Sinne ergibt sich für Seiende ein je-eigener Steilheitsgrad der Bewertung des In-der-Welt-seins.

Ein sehr hoher Steilheitsgrad des Bewertungssystems führt zu einer Erscheinung des Seins, welche die Psychoanalyse als ein "strenges Über-Ich" verstanden hat.

Heidegger sprach besonders das im Mitsein vergleichende Bewerten an. Er nannte das die "Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen" und die Tendenz, "den Unterschied gegen die Anderen auszugleichen". Er betonte das "Gegen-die-Anderen-Zurückbleiben" und das "Verhältnis, das zu ihnen aufholen will, so daß es auf einen Vorrang aus ist oder sogar die Anderen niederhält". Diese Orientierung im zwischenmenschlichen Raume ist wertvergleichend. Wir haben das ontologische Selbst als Bezug dargestellt. Es ist miteinbezogen und als Selbst auch schon immer der Andere im Mitsein. In der Hierarchie seines Wertens *ist* es im zwischenmenschlichen Raume, welches es innerweltlich selbst ist. Im Erfassen und Verstehen auf der Dimension des Wertvergleichens ist das ontologische Selbst sowohl wertend wie bewertet. Ein Ich-Du-Er-Sie-Raum seiend und vergleichend diesen Raum strukturierend, ist es selbst im Wertvergleich ständig miteinbezogen. Die Höhen- und Tiefenproportionen, die Spannweite der wertenden Hierarchie geben dem Räumlichen der je-eigenen Welt, wie gesagt, einen Steilheitsgrad. Je größer der Gegensatz zwischen Höhen und Tiefen des Bewertens verstanden ist, desto steiler ist der Anstieg, welchen der Seiende zum Erreichen seiner Werte zu erklimmen hat. Seiende, deren Welt in sehr hoch bewertete und sehr tief bewertete Ent-fernungsarten aufgeteilt ist, sind im Mitsein unter ständiger Spannung und "Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen". Die Hierarchie seines Bewertens läßt den Seienden Welt als zwischenmenschlichen Raum in gleichzeitig steigender und fallender Steilheit erleben. Je höher der Steilheitsgrad im je-meinigen zwischenmenschlichen Raume ist, desto mehr bedeutet der Lebensweg das Erklimmen eines steilen Aufstiegs, um das Ent-fernen im Mitsein zu vollbringen. Der Steilheitsgrad ist jedoch ein Widerstand,

der dem Ent-fernen im Mitsein entgegensteht und somit das *Seinkönnen* in Frage stellt. So sorgt die Sorge um das Sein, weil der Steilheitsgrad des Mitseins im In-der-Welt-sein das zwischenmenschliche Ent-fernen erschwert.

Der Steilheitsgrad in der je-eigenen Welt fördert auch das schon immer im Dasein gegebene "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit."*) Die hohe Spanne der Werthierarchie setzt den Maßstab für das zu Erstrebende so hoch, daß das Können kleiner sein kann als das Streben. Je höher die Hierarchie der Werte, desto anspruchsvoller sind die Erwartungen, die ein zwischenmenschliches Ent-fernen im Mitsein bestimmen.

Die Dimension des Wertvergleichens, welche den je-eigenen zwischenmenschlichen Raum strukturiert, wirkt sich also in zwei Richtungen hin aus:

1. Sie bestimmt den Steilheitsgrad der je-eigenen Welt und damit die zu erfüllenden Bedingungen dafür, das Ent-fernen im Mitsein vollbringen zu können.
2. Sie bestimmt die Ausrichtung des Seienden auf das Erfassen der mitseienden Anderen als relativ gleichwertig oder von hoch-unterschiedlichem Wert.

---

*) siehe das gleichnamige Kapitel in diesem Teil

Die Dimension der Befindlichkeit:
LUST vs. UNLUST (Schmerz)

Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes aus dieser Dimension betrifft die Gefühlslage, welche Seiende als dem Ent-fernen eigen erfassen.
Ent-fernen wird auf der einen Seite der Polarität als die Befindlichkeit der Lust, und auf der anderen Seite derselben Polarität als Gefühlslage der Unlust erfaßt. Diese Dimension zum Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes orientiert über die Gefühlslage, die Grundgestimmtheit, welche im zwischenmenschlichen Ent-fernen den Raum strukturiert.

Der körperliche Schmerz erfüllt für den Organismus die Funktion, sich vor den das Leben gefährdenden Reizen zu schützen. Der Schmerz ist ein Warnungszeichen, welches zur reflexiven Aktivierung seiner Kräfte führt, um sich den bedrohenden Reizen zu entziehen.
Die Befindlichkeit der Furcht ist ein Voraussehen der schmerzverursachenden Reize. Die Furcht übernimmt schon einen Teil der schützenden Funktion des Schmerzes, da sie, dem Schmerz zeitlich voraus, die Aktivierung des Organismus übernimmt, um sich dem Drohenden zu entziehen. Unlust, Schmerz und Furcht sind dementsprechend eng miteinander verbunden. Heidegger sagt über das Fürchten (die Furcht):

> "Diese ist Fürchten *vor* einem Bedrohlichen, das, dem faktischen Seinkönnen des Daseins abträglich, im Umkreis des besorgten Zuhandenen und Vorhandenen sich in der beschriebenen Weise nähert. Das Fürchten erschließt in der Weise der alltäglichen Umsicht ein Drohendes."121)

Die Furcht ist ein umsichtiges Vorausblicken zu dem, was dem Sein als abträglich und schädlich erscheint.

Zum Sein gehört aber auch das umsichtige Vorausblicken zu dem, was es als zuträglich und seins-bejahend erfaßt und versteht. Als umsichtiges Vorausblicken ist das die Hoffnung und das Sich-freuen auf ... . Die Gefühlslagen und Gestimmtheiten, welche dem Sich-ausrichten des Seins richtunggebend sind, liegen beide auf einer Dimension, nämlich der der Lust und der Unlust (Schmerz). In seiner Analyse der Zeitlichkeit und der Befindlichkeit sagt Heidegger:

> "Zunächst sucht die verständige Auslegung der Furcht, gemäß ihrer Orientierung auf das innerweltlich Begegnende, als das Wovor der Furcht das 'ankommende Übel' und diesem entsprechend die Beziehung darauf als Erwartung zu bestimmen. Was überdies zum Phänomen gehört, bleibt ein *'Gefühl der Lust oder Unlust'*.122)*)

Die Dimension zum Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes als durch Unlust oder Lust strukturiert schlägt sich auch in Kultur, Religion und Philosophie nieder. Während in der Antike das Leid ein Übel war, wurde es vom Christentum als Wert und Tugend betrachtet. Aristippos aus Kyrene (um 435-355 v.Chr.), Freund des Sokrates, verstand Weisheit als das Genießen der Lust, allerdings ohne in die Versuchung zu kommen, sich von ihr beherrschen zu lassen. Für ihn war Tugend die Genußfähigkeit. Andere, spätere Hedoniker sahen als das höchste und erstrebenswerteste Gut der Menschheit die heitere Gemütsverfassung und die Freuden der *menschlichen Gemeinschaft*. Als höchste Lebensweise bewerteten sie das Freisein von Unlust und Schmerz.

---

*) Hervorh. v. Verf.

Auch in der Psychologie besteht das Anliegen, Gefühlslage und Befindlichkeit zu erforschen. Ein Katalog der Gefühlslagen, welche Befindlichkeit ausmachen können, der alle Sprachen und Kulturen umfaßt, ist nicht bekannt, denn die Befindlichkeit ist ebenso vielartig gestimmt, wie es Situationen im Zwischenmenschlichen gibt. Arbeiten auf dem Gebiet der Kategorisierung von Gefühlslagen ergaben eine Lust-Unlust(Schmerz)-Polarität. Schon Wilhelm Wundt ordnete die Gefühle nach einem drei-dimensionalen Schema der Lust-Unlust, der Erregung-Beruhigung und der Spannung-Lösung ein. Andere Autoren postulierten Grundtypen von Gefühlen, aus welchen sich alle anderen Gefühlslagen zusammensetzen sollten.[123) 123a)]

Aus den Versuchen, Emotionen und Gefühlslagen zu dimensionieren, zu skalieren und in Polaritätsprofilen zu prüfen, ergab sich eine weitgehende Übereinstimmung bezüglich der Reproduzierbarkeit der Sozialbezogenheit, der Aktivierung und der Lust-Unlust(Schmerz)-Polarität der Gefühle.[124) 124a) 124b)]
Ungeachtet dessen, daß Gefühlslagen und Befindlichkeit "private", nur dem Erlebenden selbst zugängliche Ereignisse darstellen und sie deswegen von der positivistischen Psychologie nur ungern erforscht wurden, ergaben auch die von ihr unternommenen Forschungsarbeiten eine Dimension der Lust-Unlust(Schmerz), welche gleichzeitig *Sozialbezogenheit* und Aktivierung immer miteinbezogen hat. Die in Zusammenhang mit der Lust-Unlust (Schmerz)-Dimension von der Psychologie gefundene Sozialbezogenheit deutet darauf hin, daß das Mitsein und die Begegnisstruktur im zwischenmenschlichen Raum grundsätzlich auf der Gefühlslage Lust-Unlust(Schmerz) verläuft.

Was als Unlust oder Lust bringend und in welchen Situationen die im Dasein vorhandenen Gegebenheiten in der Befindlichkeit der Lust oder Unlust erlebt werden, ist

ontisch variabel. Trotz einer allseienden, gemeinsamen, in bestimmten Situationen erlebten Befindlichkeit der Lust und Unlust ergeben sich aus der Struktur des Mitseins und der Daseinsgeschichte des Einzelnen Unterschiede in den realen Bedingungen, unter welchen die Gefühlslagen der Lust oder Unlust erlebt werden. Lust und Unlust (Schmerz) des Daseins sind jedoch Seinscharaktere für die grundlegende Befindlichkeit des Seienden.

Wir definierten das ontologische Selbst als Bezug, aber auch als Befindlichkeit im zwischenmenschlichen Raume. Als Bezug immer schon auch Gefühlslage seiend, ist diese bestimmend für das Ausrichten im Mitsein. Das ontologische Selbst als je-meinige Welt ist das Erleben des zwischenmenschlichen Ent-fernens in der ihm eigenen Befindlichkeit. Es fragt je nach der Gefühlslage des zwischenmenschlichen Ent-fernens. Die Beziehungsstrukturen zum Ent-fernen sind für Seiende entweder in der Gefühlslage der Unlust oder der Lust verstanden und bilden eine Dimension zum Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes, die als Skala von der Lust bis zur Unlust und zum Schmerz verläuft. Seiende können das Ent-fernen in und durch die Gestimmtheit der Unlust erfassen, während andere Seiende das Ent-fernen im Mitsein als in der Gestimmtheit der Lust verstehen.

Weil die je-eigene Welt als Ent-fernen entweder durch Lust oder Unlust gestimmt erfaßt ist, entwirft sich das Sein zu seiner ihm eigenen Art des Begegnens, so daß es sein zwischenmenschliches Ent-fernen je-meinig als Lust oder Unlust gestaltet. Weil Unlust und Schmerz als dem Sein-können nicht zuträglich erlebt werden, muß die erfaßte Gefühlslage der Unlust und des Schmerzes im Entfernen zu einer ausweichenden oder angreifenden Begegnisstruktur führen. Auch die ausweichende Begegnisstruktur kann Angriff, Abwehr oder abwehrender Angriff sein. Seiende, welche das Ent-fernen als Unlust erfas-

sen, wählen die verdeckte, abgeschirmte Begegnisstruktur und die Kargheit der Mit-teilung in der zwischenmenschlichen Beziehung.
Zwischenmenschliche Nähe kann in ihrer Welt zwar erfaßt, jedoch nur als Unlust und Schmerz erreicht werden. Das Erlebnis der zwischenmenschlichen Nähe wird erst durch die Gestimmtheit des Schmerzes oder der Unlust. Um die Erfahrung zu haben, vom mitseienden Anderen überhaupt empfunden zu werden, muß er Unlust oder Schmerz verursachen oder sie selbst erfahren, denn in seiner "Welt" kann er weder lustbringend vom Anderen erfahren werden noch des anderen Nähe anders als in Unlust erleben. Von dem Pol der Unlust und des Schmerzes aus kann das Erlebnis, vom Anderen gefühlt zu werden, nämlich ent-fernt, nahe und berührend zu sein, nur durch die Unlust ermöglicht werden. Ein solcher Seiender wird ebenso im entfernenden Mitsein den Schmerz und die Unlust verursachen, wie er selbst auch erwartet, daß andere sie ihm gegenüber verursachen werden. Eine Näherung Anderer zu ihm legt er durch sein Erfassen und Verstehen der zwischenmenschlichen Welt als Unlust und Schmerz bringend aus. Eine Liebesbezeigung empfindet er als enttäuschungsvorbereitende Annäherung, einen Erfolg als Hinweis auf seine vergangenen und kommenden Mißerfolge.

Die extremste Form des Erfassens des Mitseins auf diesen Dimensionen vom Pol der Unlust und des Schmerzes aus äußert sich im sado-masochistischen Erleben der zwischenmenschlichen Beziehungen. Letzteres erhält seine Prägung allerdings auch durch das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes auf der Dimension "Zwang vs. Freiheit" vom Pole des Zwanges her (siehe den nächsten Abschnitt).

Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes auf dieser Dimension vom Blickpunkt der Lust führt zu einer Voraussicht des Ent-fernens als dem Dasein zuträglich

und lustbringend. Von dieser Sicht aus ergeben sich Vertrauen, Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit für ein zwischenmenschliches Begegnis. Seiende erfassen ihre eigene Annäherung an mitseiende Andere und die Näherung Anderer an sie als lustspendend.

Die Dimension des Widerstandes:
FREIHEIT vs. ZWANG

Das ontologische Selbst als je-meinig verstandene Welt erlebt eine Widerständigkeit als Beziehungsstruktur im zwischenmenschlichen Raume. Thorne Destutt de Tracy verstand die Bindung und die Vorhandenheit durch das Zusammentreffen eines Wollens mit einem Widerstand. Nach Dilthey ist die ursprüngliche, vor-reflexive Begegnung mit der Außenwelt durch den Widerstand gekennzeichnet. Karl Löwith interpretiert Diltheys Theorie des Erkennens der Realität durch den Widerstand, indem er darauf verweist, daß dieser nicht den Widerstand der dinglichen Umwelt meinte, sondern die Widerstandserfahrung im zwischenmenschlichen Raume. Er sagt:

> "Entsprechend dem existenziellen Vorrang der Mitwelt vor der Umwelt gilt Dilthey als der ursprüngliche Boden vom 'Impuls und Widerstand' nicht die natürliche Außenwelt, sondern die dem Menschen natürliche Welt, die Mitwelt - das in-der-Welt-Sein als Miteinandersein, die 'Verhältnisse zwischen Personen". Nur darin begegnet einem wirklicher Widerstand und Widerspruch, während dagegen Sachen sich nicht selbst widersetzen, sondern mir nur widerstehen können."125)

Auch nach M. Scheler und für N. Hartmann ist das Widerstandserlebnis die Tatsache, die uns die Realitätsgewißheit vermittelt. Der Begriff des Widerstandes als Bezug und Befindlichkeit enthält unwiderruflich das Erzwingen und Zwingen. Je größer der Widerstand, desto größer der Einsatz, ihn zu brechen. Weil der Begriff des Widerstandes, wie schon von Löwith in seiner Besprechung Diltheys hervorgehoben, das Mitsein im zwischenmenschlichen Raume betrifft, und nicht das Dingliche, ist jedes Brechen eines Widerstandes ein Zwang. Ein Ding ist nicht zu zwingen, wenn wir es handhaben und in der Schwierigkeit des Hand-

habens einen Widerstand empfinden. Das Ding leistet keinen Widerstand, jedoch empfinden wir die Grenze unserer Kraft in der Handhabung des Dinges als einen Widerstand, der im Dinglichen liegt. Widerstand kann nur ein lebendes Wesen leisten, und diesen erfahren Seiende im Mitmenschlichen. Seiende erfassen Welt als zwischenmenschlichen Raum in einer Dimension des Widerstandes.

Die Dimension des zwischenmenschlichen Raumes als Widerstand ist als Begegnisstruktur der Zwang, denn nur er kann im Zwischenmenschlichen Widerstand überwinden und brechen. Der Gegenpol des Zwanges ist die Freiheit. Über die Freiheit sagt Sartre,

> "... daß die Wendung 'frei sein' nicht bedeutet, 'erreichen, was man gewollt hat', sondern 'sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen (d.h. zu wählen im weiteren Sinne)."126)

Sartres Definition der Freiheit schließt also nicht aus, daß wir im Ausführen unseres Entwurfes durch Dingliches oder Mit-Menschliches gehindert werden, er betont aber, daß Wollen als Entwurf "eigentlich" sein kann, und nicht durch das Gezwungensein ein "un-eigentliches" Wollen wird. Sein Begriff der Freiheit ist eine "Autonomie des Wählens".[127)]

Auf der Dimension des Widerstandes liegt an ihrem einen Ende der Zwang und am anderen Ende die Freiheit. Es ist der Widerstand, der die Freiheit ermöglicht. Sartre sagt,

> "... daß die Widerstände, die die Freiheit im Seienden enthüllt, weit davon entfernt sind, eine Gefahr für die Freiheit zu sein, vielmehr es ihr erst ermöglichen, als Freiheit aufzutauchen. Es kann ein freies Fürsich nur als eingesetzt in eine Widerstand leistende Welt geben."128)

Allgemein stehen Widerstand und Freiheit in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Dagegen befinden sich Widerstand und Zwang im Mitsein, im zwischenmenschlichen Raume, in einem korrelativen Verhältnis. Wenn sich ein Widerstand im Zwischenmenschlichen durch Überzeugung und Einsicht löst, war die Einstellung von vornherein eine sich fragende, und eine Unsicherheit des Ausrichtens lag ihr noch zugrunde. Widerstand, der als solcher verharrt, erzwingt, was er erstrebt, oder er wird bezwungen. Der Widerstand und der Zwang sind deshalb immer miteinander vereint.

Das Ent-fernen im Mitsein kann als von der Widerstandshaltung geprägt, es kann aber auch als simultanes Zueinander-streben erfaßt sein. Das Erfassen der Widerstandshaltung im zwischenmenschlichen Ent-fernen ist ontologisch identisch mit Sartres (nicht nur auf seinen für das Mitsein allein angewandten) Begriff des "Koeffizienten der Feindseligkeit" im Sein.[129)]

Das Ent-fernen im zwischenmenschlichen Raum als vom Widerstand geprägt zu erfassen, bedeutet, die Beziehungsstrukturen vom Blick des Zwanges aus zu verstehen; es als simultanes Zueinander-streben zu erfassen, bedeutet, es aus der Sicht der Freiheit zu verstehen.

Ein Brechen des Widerstandes wäre aber nicht im Sein möglich, besäße es nicht die ontologische Dimension "Lust vs. Unlust (Schmerz)" und die Faktizität des Todes. Jedoch ist Ent-fernen im Mitsein nicht notwendigerweise durch die Widerstandshaltung geprägt, die dazu führt, das Ent-fernen als Erzwingen oder erzwungen zu verstehen. Deswegen nennen wir hier die Dimension der Widerständigkeit: "Zwang vs. Freiheit". Während diese Dimension, wie oben schon gesagt, durch die Seinscharaktere der Lust und Unlust ermöglicht ist, steht sie jedoch als

selbständige, ontologische Daseinsdimension da. Diese Dimension beschreibt ein Erfassen der Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes durch den Begriff des Imperativs: des "Müssens", des Gebotes, des Befehles, der Pflicht und Verpflichtung und des Gesetzes als Motivierung zum zwischenmenschlichen Ent-fernen, oder aber des von einem sogenannt "äußeren" Druck freien, einzig und allein nur selbstgewählten Ent-fernen im Mitsein. Von der Perspektive des Zwanges auf dieser Dimension wird das zwischenmenschliche Ent-fernen so erfaßt, daß es durch andere Mitseiende unter der Drohung einer Sanktion gefordert ist, während es vom Blickpunkt der entgegengesetzten Seite, der Freiheit, von keinerlei Sanktionen der Mitseienden bestimmt ist. Auf der einen Seite dieser Skala wird das zwischenmenschliche Entfernen als unter dem Druck eines Widerstandes verstanden, welchen Seiende bei der Annäherung zu überwinden haben. Der Widerstand wird immer reziprok-simultan erlebt, d.h. er ist sowohl zu überwinden, um sich dem Anderen zu nähern, damit er, dieser mitseiende Andere, verfügbar und geneigt wird, einen Seienden ent-fernend eine Berührung initiieren zu lassen, wie auch eigenweltlich "vorausgesehen" wird, daß der Andere von einem selbst Widerstand erwartet. In anderen Worten: "Ich erwarte, daß Du mir bei meiner Annäherung zu Dir Widerstand leisten wirst, und ich erwarte, daß Du von mir erwartest, daß ich Dir Widerstand leisten werde, wenn Du Dich mir näherst".

Die ontologische Dimension des Daseins als Zwang oder Freiheit hat vielseitge Auswirkungen auf die Strukturierung des Mitseins. Schon die politische Gestaltung einer Gesellschaft kann die einseitige Ausrichtung auf den Zwang fördern oder die Priorität der Freiheit hervorheben. Die sogenannte "AUTORITÄRE"*) Staatsform er-

*) Nicht jeder Staat, welcher von anderen Staaten als autoritär bezeichnet wird, muß es auch sein.

wächst aus dem Pol des Zwanges und schafft die kulturellen Bedingungen zum Erfassen der zwischenmenschlichen Wirklichkeit als das Brechen eines immerwährenden Widerstandes. Die propagierte Widerstandshaltung betrifft die Mitseienden außerhalb des Staatsapparates und außerhalb der machthabenden Gruppe. Jedoch auch innerhalb der Gruppe werden zwischenmenschliche Beziehungsstrukturen durch Autoritätshierarchien hervorgebracht, welche durchgehend von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe auf Zwang und Androhung von Sanktionen beruhen. Ein Gruß wird zum Befehl, jedes Tun ein Müssen, jeder Gedanke eine Pflicht, jedes Gefühl eine Verpflichtung. Gesellschaftsformen üben formalen und informellen Zwang aus. Der erste ist das Gesetz, der zweite besteht in der informellen Sanktion des Ausschließens derjenigen einzelnen, welche den Forderungen der Gruppe nicht genügen. Je näher eine Gesellschaftsform dem Pol des Zwanges ist, desto weniger Spielraum bleibt den Einzelnen für seine eigene, freie Entscheidung.

DIE ONTOLOGISCH-ONTISCHEN DIMENSIONEN ZUM ERFASSEN DES ZWISCHENMENSCHLICHEN RAUMES

Fünf weitere Dimensionen zum Erfassen der Räumlichkeit des Mitseins sind erkennbar. Diese Dimensionen haben ihre Wurzeln in der Seinsverfassung. Sie haben jedoch nicht dieselben ständig auftretenden ontischen Eigenschaften. Wir nennen sie daher nach Heidegger ontologisch-ontisch.

Die Sicht des zwischenmenschlichen Raumes auf den Skalen ihrer Polarität gestaltet die Begegnisstrukturen der Seienden im Raume, jedoch steht die Betontheit ihrer extremen Pole unter dem Einfluß der Besonderheit der ontischen Strukturen des Mitseins. Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, die Entwurfs- und Daseinsart und ihre lebensgeschichtliche Auswirkung der fünf hier kurz geschilderten Daseinsdimensionen zu beschreiben und in größerem Umgange abzuhandeln. Um jedoch einen Zugang zum Verständnis des Weltbildes sowohl bezüglich seiner Komplexität wie auch seiner Ausmaße zu ermöglichen, geben wir eine kurze Übersicht über diese Dimensionen.

Die fünf ontologisch-ontischen Dimensionen sind folgende:

1. Die Dimension der Leidensbereitschaft: Einsatzarmut vs. Verantwortung

Diese Dimension schließt sich an die Dimension "Lust vs. Unlust (Schmerz)" an. Dasein ist Ent-wurf, und als solches setzt es sich seine Ziele. Jedes der gesetzten Ziele ist ein Streben zum Entfernen, welches auch gleichzeitig die Gefahr des Mißlingens in sich birgt. Da Ent-fernen im Mitsein das Seinkönnen bedeutet, ist

das Mißlingen des Ent-fernens dem Sein abträglich und als Unlust oder sogar Schmerz erlebt.

Das *DA* des Daseins ist ein Vor-etwas-gestellt-sein, es ist eine Aufgabe, die das Sein durch das Besorgen beantwortet. Im Besorgen wird es in das verflochten und verwoben, wovor es gestellt ist, und wird somit ver-antwortlich. Die Frage, auf die das Sein antwortet, ist die der Sorge, das Besorgte nicht besorgen zu können. Das Mißlingen erlebt das Dasein als Schmerz, den es beim Sich-entwerfen immer schon auf sich nimmt. Der Sorge um das Sein ver-antwortlich, nimmt es das Risiko des Schmerzes auf sich, wenn das, was zu besorgen war, mißlingt. Die Verantwortung ist die Bereitschaft, den Schmerz zu ertragen, welcher sich aus dem ergibt, was das Sein als Entwurf nicht bewältigen konnte. Jedes Streben, jedes Lieben impliziert die Möglichkeit des Verlustes und des Mißlingens. Die Bereitschaft zu streben und zu lieben, steht in direkter Proportion zur Bereitschaft zum Leiden für den Fall, daß das Erstrebte nicht erreicht wird. Die Ver-antwortung ist die Verantwortung des Seienden sich selbst gegenüber, nämlich das Leid und den Schmerz im Falle eines Mißlingens seines Erstrebens zu ertragen. Der Einsatz, den das Sein *einsetzt*, ist die Bereitschaft, Schmerz, Leid und Unlust zu erleiden, wenn das Lustspendende, Freudebereitende entwichen oder zur Unmöglichkeit geworden ist. Ver-antwortung in diesem Sinne bedeutet den Einsatz der Bereitschaft zum Leiden als Antwort, welche sich Sein seiend auf das ewig Fragliche seines Strebens gibt. Im Handeln und Tun seines Strebens antwortet das Sein auf das Fragen und nimmt die Gefahr des Schmerzes auf sich.

Vorher haben wir schon die Dimension "Isolierung vs. Verbundenheit" zum Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes dargestellt, und vom Blickpunkt der Verbundenheit ausgehend, beschrieben wir dieses Erfassen der Welt als Liebesfähigkeit. Es ist dies die Fähigkeit zum Sein-bei ..., und im zwischenmenschlichen Entfernen bedeutet es die Für-Sorge. Als Einsatz wird die Möglichkeit des Schmerzes eingesetzt, wo ent-fernend Für-Sorge sich ausgerichtet hat. Auf der Dimension "Einsatzarmut vs. Ver-antwortung" versteht der Einsatzarme den zwischenmenschlichen Raum als ein nur gedämpftes Zueinanderstreben im Ent-fernen, er erfaßt die Bereitschaft der Seienden zu Unlust, Schmerz und Leiden, wie sie aus dem Mißlingen des Ent-fernens sich ergeben, als beschränkt. Die Vor-Sicht, daß Erstrebtes nicht erreicht werden und Erreichtes nicht erhalten bleiben könnte, bestimmt sein Ausrichten und seinen Einsatz im Besorgen. Er erspart sich das mögliche Leid, den Schmerz und die Unlust durch ein Nicht-nahe-dabeisein seinem Werk gegenüber, einem Ideal und besonders dem Mitmenschen gegenüber.

2. Die Dimension der Berührungsfläche: Berührungsweite vs. Berührungsenge

Die Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes wird durch die Berührungsfläche der sich ent-fernenden Seienden bestimmt. Als seiend-bei ... stellt sich das Sein in der reziprok-simultanen Begegnung im zwischenmenschlichen Raume dar. Seiende bieten sich eine Berührungsfläche, um zu erleben, daß sie vom Anderen erfahren werden, und um den Anderen als ihr eigenes Erlebnis zu erfahren.
Der Begriff Berührungsfläche ist hier nicht als ein physikalisch-geometrischer zu verstehen, sondern als das Darbieten des Seienden einem anderen gegenüber

als das, was er *IST*, wie er ist. Auf dieser Dimension läßt sich zwischen dem "Reden" und dem "Gespräch" unterscheiden, zwischen dem Einander-treffen und dem Begegnis, zwischen dem formalen und dem informellen Zusammensein und zwischen dem Sich-einander-geben und dem Sich-voneinander-zurückhalten. Wir unterscheiden zwischen der körperlichen und der leiblichen Berührung. Nicht jede körperliche Berührung ist eine leibliche, denn das Leibliche definieren wir als die Gesamt-Befindlichkeit miteinschließend. Das Mit-teilen der Befindlichkeit im zwischenmenschlichen Berühren hängt von den Berührungsflächen ab, die Seiende einander bieten.

Die Dimension der Berührungsfläche zum Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes hat ihre ontische Variabilität in Kultur und Gesellschaft. Sie erfährt aber auch in deren Rahmen die vom je-meinigen Erfassen der Struktur des zwischenmenschlichen Begegnisses abhängige eigene Prägung. So können die Wertsysteme und Normen einer Gesellschaft die Berührungsfläche zwischen den Geschlechtern einengen und sie unter Gleichgeschlechtlichen erweitern, jedoch ist die Berührungsfläche, die Mitseiende in derselben Kultur einander bieten, unter Gleichgeschlechtlichen wie unter Gegengeschlechtlichen auch individuell verschieden.

Schon die Gegebenheiten zum Ermöglichen der zwischenmenschlichen Berührung sind in unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen anders gestaltet. Dies ist sowohl durch die technologischen Bedingungen wie auch durch die Normen und Werte der Kulturen festgelegt. Massenmedien, wie Fernsehen, Rundfunk und Presse, schaffen die Bedingungen zur Verringerung der zwischenmenschlichen Berührungsfläche und etablieren ein vermeintliches "In-Berührung-kommen" zwischen den in

den Massenmedien Dargestellten und dem Publikum. So ist z.B. die "Biographie" oder "Autobiographie" eines Politikers oder Filmstars eher eine journalistische Publikation als eine persönliche Mitteilung, wodurch eine nur sehr geringe Berührungsfläche zwischen den Lesern und den in den biographischen Beschreibungen dargestellten Personen produziert wird.

Erwartungen auf eine Berührungsfläche im Mitsein werden auch durch den Grad der Kompetitivität einer Gesellschaft beeinflußt. Je mehr Kompetition und vertikale Mobilität die Struktur einer Gesellschaft aufweist, desto weniger Berührungsfläche können sich ihre Mitglieder einander im zwischenmenschlichen Raume bieten. Konkurrierende und um Positionen Wetteifernde dürfen sich im reziprok-simultanen Sich-darbieten nur wenig bloßstellen. Je mehr eine Gesellschaft vom Blickpunkt der Daseinsdimension "Zwang vs. Freiheit" den des Zwanges fördert, desto weniger zwischenmenschliche Berührungsfläche kann in ihr gedeihen, denn wenn Entfernen vom Blickpunkt des Zwanges erfaßt ist, wird eine große Berührungsfläche überflüssig. Der drohende Aspekt des Zwanges erweckt Furcht, die eine Bloßstellung im Sich-darstellen von vornherein ausschließt.

Die hier kurz beschriebene Dimension des Erfassens der zwischenmenschlichen Berührungsfläche, welche auch sozio-kulturell gestaltet ist, bestimmt den individuellen Lebensweg des Einzelnen. Der sogenannte "schizoide" Menschentyp ist dadurch gekennzeichnet, daß er eine relativ kleine Berührungsfläche im zwischenmenschlichen Sein aufweist.

3. Die Dimension der "Uneigentlichkeit" oder der Verfallenheit an das "Man": Die Wendung an das "Sie" und an das "Du"

Diese Dimension beschreibt das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes als das Ausgerichtet-Sein des Seienden auf EINEN oder auf das "MAN". Die Erfaßten der Beziehungsstrukturen im zwischenmenschlichen Raume vom Blickpunkt des "Man" aus bestimmen primär das Mitsein aus der Abhängigkeit vom Kollektiv. Der Seiende selbst hat keine anderen Kriterien zur zwischenmenschlichen Selektion zum Ent-fernen im Mit-Sein als die ihm bekannten Beurteilungen der Anderen. Die ent-fernende Begegnisdauer von Seienden im zwischenmenschlichen Raume ist durch die jeweilige Bewertung der mitseienden Anderen bedingt. In der je-meinigen Wirklichkeit eines Seienden, dessen zwischenmenschlicher Raum vom Blickpunkt des Man bestimmt ist, kann auch eine Du-Beziehung nur dann entstehen, wenn sie überhaupt von den mitseienden Anderen explizit verlangt wird. Jede ent-fernende Wendung vom Seienden an einen Mitseienden ist dann unausgesprochen eine Wendung an das "Sie". Jede Du-Beziehung ist soweit vom "Sie" durchdrungen und schon in ihrem Entstehen soweit vom "Sie" abhängig gewesen, daß die Beziehung zum "Du" lediglich alle die Gestimmtheiten enthalten kann, welche vom "Man" gebilligt werden.

Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes durch die Wendung an das "Du" schließt das "Man" nicht aus. Ontologisch ist das "Man" immer grundgebend und maßgebend zum Wertsystem eines Seienden. Die Beurteilung jedoch des einzelnen Mitseienden kann auch einer "Eigentlichkeit" entstammen. Vom Blickpunkt der Wendung an das "Du" sichtet Seiendes den mitseienden Anderen aus einer Je-meinigkeit heraus, welche zwar der Sicht des "Man" entspricht, aber viel mehr geprägt wird

durch die Konstellation seiner Sicht des zwischenmenschlichen Raumes auf den anderen Daseinsdimensionen. Seiende, welche sich an ein "Du" wenden, wählen ihre Ausrichtung auf andere Mitseiende und ihre Bezugsstrukturen aus einer spontanen Eigenständigkeit, und nicht aus dem Bewußtsein einer ständigen Kontrolle des "Man". Das "Man" ist innerweltlich in ihnen als Wertsystem repräsentiert, doch ist nicht jede ihrer Entscheidungen von einer Vergewisserung abhängig, ob und wieweit das "Man" ihre Befindlichkeit, ihr Handeln und Tun billigt.

Durch das Erfassen des Mitseins in der Wendung an das "Du" erreichen reziprok-simultan ent-fernende Seiende eine relativ hohe Kompatibilität. Diese bildet sich aufgrund der Kompatibilität ihres Weltbildes, d.h. ihrer jeweiligen Standorte auf den Skalen der Dimensionen zum Erfassen des Raumes. Wenn sie im Begegnen durch die Wendung an das "Man" bestimmt sind, können sie nur ein geringes Maß an Kompatibilität auf den anderen Daseinsdimensionen erreichen, da diese sie zu einer "un-eigentlichen" zwischenmenschlichen Selektion führt. Das Bestimmende war dann bei beiden durch die Daseinsdimension der Wendung an das "Man" bestimmt, und aus dieser Begrenzung stammen auch die Grenzen ihrer Kompatibilität. Das Dauern solcher ent-fernenden Begegnisse ist davon bedingt, daß beide Seiende eine supportive Haltung des "Man" zu ihrer gegenseitigen Beziehung erfahren.

Die Dimension des Erfassens des zwischenmenschlichen Raumes in der Wendung an ein "Du" oder an ein "Man" bestimmt das Sich-ausrichten auf ... ein Ideal, das Sein-bei ... einem Werk und das Ent-fernen im Mitsein. Das ontische Sich-ausrichten auf ein Ideal betrifft das Haben einer eigenen Meinung, das kreative

Entwickeln eines Gedankens und das Aufbauen einer neuen "Gestalt" aus den Komponenten einer vorigen. In der Gestaltpsychologie wurde das eben Genannte von dem Gestaltpsychologen Wertheimer auch als Intelligenz definiert.

Auch die Zuwendung an ein Werk und das tägliche Besorgen wählt der Seiende von der Sicht seines Standortes auf dieser Dimension. Von der Sicht des "Man" wählt er sein Besorgen im Sein je nach der Zustimmung des "Man", ohne seine "eigentliche" Konstellation des Weltbildes zu berücksichtigen, es ist dies ein häufiger Grund zur Begrenzung und Beschränkung des Erreichens von verfeinerten und differenzierteren Zielen.

4. Die Dimension der Instrumentalität: Haben vs. Sein

Die Dimension zum Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes "Haben vs. Sein" bestimmt die Begegnisstrukturen des Ent-fernens bezüglich ihres Ausgerichtetseins auf den Anderen-als-Mittel, um ein anderes Ent-fernen zu erreichen, oder den Anderen als das Ziel des Entfernens selbst. Das "Haben" ist dem Sein instrumental und im Ent-fernen im Mitsein vor dem Umgehen mit dem Zeug übernommen. Heidegger sagt:

> "Zeug ist wesenhaft 'etwas, um zu...'. Die verschiedenen Weisen des 'Um-zu' wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur 'Um-zu' liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas."[130]

Das, was Heidegger unter 'Um-zu' versteht, ist die Instrumentalität. Das was aber in der Struktur 'Um-zu' eine "*Verweisung* von etwas auf etwas" ist, ist im Mitsein das zwischenmenschliche Ent-fernen. Als solches ist es EINER UNTER ANDEREN, dem Seiende reziprok-simultan sich nähern. Der zwischenmenschliche Raum, durch die Dimension der Instrumentalität "Haben vs.

Sein" strukturiert, kann so erfaßt sein, daß die Begegnisstrukturen im Mitsein sich auf das "etwas, um zu..." beschränken. Für einen Seienden, welcher den zwischenmenschlichen Raum auf dieser Dimension vom Blickpunkt des Habens erfaßt, ist die Begegnisstruktur immer nur "eine Verweisung von etwas auf etwas". Er erfaßt die mitseienden Anderen immer nur als "Verweisung", in anderen Worten, als Mittel zum Ent-fernen. Das Ent-fernen als Sein liegt zwar in seiner "jemeinigen ontologischen Möglichkeit", ist aber ontisch so verstanden, daß er zuerst ein "un-eigentliches" Ent-fernen zu Anderen vollbringen muß, um ein "eigentliches" Ent-fernen zu erreichen. Es wird, in Heideggers Worten, die Seinsart des Mitmenschlichen "die des Zeuges und der 'Zuhandenheit'", wenn der zwischenmenschliche Raum auf dieser Dimension vom Blickpunkt des Habens erfaßt wird. Die Begegnisstrukturen im zwischenmenschlichen Raume werden als *instrumental* erlebt, und dementsprechend erfaßt der Seiende sein Ent-fernen immer als ein Mittel zu einem Zweck und versteht jede Annäherung an ihn als einen Versuch des Anderen, ihn für seine Dienlichkeit, Beiträglichkeit und Verwendbarkeit zu benutzen.

Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes auf dieser Dimension vom Blickpunkt des Seins erkennt das Ent-fernen im Mitsein nicht als "etwas, um zu...", sondern als das Sein selbst. Ein Seiender, welcher den zwischenmenschlichen Raum vom Blickpunkt des Seins und nicht des Habens erfaßt, sieht die Bewandtnis des zwischenmenschlichen Ent-fernens nicht als "Wozu" der Dienlichkeit und "Wofür" der Verwendbarkeit, sondern der mitseiende Andere ist im reziprok-simultanen Ent-fernen das "Worum willen", welches für ihn das Sein des Daseins ist, und "dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht".[131] Er nähert sich

dem Anderen im reziprok-simultanen Ent-fernen in "eigentlicher" Weise, denn es ist der aus seiner Welt heraus gewählte Andere, dem er sich aufgrund der Kompatibilität zwischen ihm und dem EINEN Anderen nähert, die seinem *gesamten* Weltbild entspricht. Er erfaßt ein ihm Sich-Nähern eines Anderen nicht als instrumental, um ihn für einen anderen Zweck benutzbar zu machen, sondern als das "eigentliche" Ent-fernen des Anderen.

Wir beschrieben oben das ontologisch verstandene Entfernen im Mitsein als Liebesfähigkeit, welche sich auch im Besorgen des Seins als Bewandtnisganzheit ausspricht. Daher ist das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes auf dieser Dimension auch maßgebend für die Haltung eines Seienden gegenüber seinem Werk, seinem Ideal und all dem Besorgen, welches den zwischenmenschlichen Raum strukturiert. So kann z.B. das Wissen eines gelehrten Menschen ein "HABEN" sein. Dieser "hat" dann ein Wissen, ein Repertoir von Informationen, welches er instrumental für seine Ent-fernungsart im zwischenmenschlichen Raume verwenden kann. Er "IST" aber kein Wissen, es erfüllt nicht sein Sein in seiner Befindlichkeit und bleibt seiner Welt fremd. Sein Wissen hat sein Sein nicht erweitert. Für ihn ist das Repertoir seines Wissens nur ein Instrument, um eine formale Position im Mitsein einzunehmen. Für ihn hat Wissen nur Dienlichkeit und Verwendbarkeit und ist nur reproduktiv und nicht kreativ.

Die Dimension der Instrumentalität, des Habens und des Seins, erstreckt sich in ihren Auswirkungen auch auf das Leibliche. Seiende, welche den zwischenmenschlichen Raum vom Blickpunkt des Habens erfassen, erleben und erfassen ihren eigenen Körper nicht als etwas, was sie *sind*, sondern als etwas, was sie *haben*. Ihre eigene Leiblichkeit entfremdet sich zur Körperlichkeit.

Sie lächeln nicht, sondern sie "haben" ein Lächeln, sie "haben" die Bewegungen als ihren Ausdruck, ihr Ausdruck ist aber nicht, was sie *sind*. Eine Frau, welche das Zwischenmenschliche vom Blickpunkt des Habens erfaßt, erlebt ihre Körperlichkeit als Mittel zum Zweck der sexuellen Attraktion, und so erlebt sie ihre Brüste als etwas, was sie "hat", und nicht, was sie "ist". Ihre Leiblichkeit entfremdet sich von ihrem Sein und wird zum Körperlichen als Instrument, um im Mitsein "un-eigentlich" zu entfernen. Vom Blickpunkt des Seins erfaßt, ist Leiblichkeit zuallererst "eigentliche" und nicht reflektierte Befindlichkeit, welche sich in ihrer Un-Reflektiertheit den Mitseienden darbietet.

Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes auf dieser Dimension ist je nach der Struktur des Mitseins, die sich in Kultur und Gesellschaft niederschlägt, ontisch variabel. Je kompetitiver eine Gesellschaft ist, desto instrumentaler gestalten sich die Begegnisstrukturen im zwischenmenschlichen Raume.

5. Die Dimension des Überpersönlichen: Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes als Ganzheit einer Gestalt vs. atomistische Vereinzelung

Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes auf dieser Dimension erkennt ihn entweder als Summierung der einzelnen Mitseienden, welche sich in einer gewissen Gemeinsamkeit durch andere Mitseiende unterscheiden (solche Gemeinsamkeiten sind z.B. territoriale, sprachliche, normative und ökonomische), oder als einen Gefügezusammenhang, welcher auf der Ganzheitsbezogenheit der Mitseienden als seinen Gliedern beruht. Vom Blickpunkt der Ganzheit und Gestalt dieser Dimension

ist der mitseiende Andere im zwischenmenschlichen Raume eingegliedert, und daher sind die Begegnisstrukturen zum Ent-fernen so verstanden, daß sie die Eigenschaften des "ganzen" zwischenmenschlichen Raumes beeinflussen und ändern können. Vom Blickpunkt der atomistischen Vereinzelung der Seienden im Raum sind Begegnisstrukturen so erfaßt, daß sie in ihren Arten und Weisen nichts anderes bewirken als das je aufeinander ausgerichtete Ent-fernen. Von dieser Sicht aus wirken die Ent-fernungsarten und -weisen nicht mehr auf die Ganzheit des zwischenmenschlichen Raumes, als es das Sein der sich reziprok-simultan ent-fernenden Seienden betrifft.

Diese Dimension zur Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes bestimmt das Sein zu einem Besorgen und einer Für-Sorge im Sinne einer Überpersönlichkeit. Der Begriff "Überpersönlichkeit" steht hier nicht für das je-meinige Sein im ontischen Sinne, sondern meint das je-meinige Sein aller Seienden im zwischenmenschlichen Raume. Im Ontischen ist diese Dimension die Fähigkeit oder Unfähigkeit zum Idealismus und zum Einsatz (siehe oben) für ein gemeinnütziges Ziel. Der zwischenmenschliche Raum von der Sicht der Ganzheit und der Gestalt aus bestimmt das Sein als Ausrichtung auf seine Eingegliedertheit in das Ganze der Seienden, während eine solche Eingliederung im Mitsein vom Blickpunkt der atomistischen Vereinzelung nicht erlebt ist. Auf der Basis dieser Daseinsdimension ergibt sich die Möglichkeit einer "eigentlichen" Hingabe an ein überpersönliches Ideal, sei es religiös, politisch oder ethisch. Dies ist aber nicht zu verwechseln mit der "un-eigentlichen" Hingabe an ein überpersönliches Ziel, welche ontisch in Erscheinung tritt und Daseinsweisen bestimmen kann. Die letztere setzt sich aus der Posi-

tion auf den schon erwähnten Skalen der Daseinsdimensionen zusammen und betrifft ganz besonders die Blickpunkte von den Polen des "Sie", des "Habens" und der "begrenzten Berührungsfläche" aus. Das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes vom Blickpunkt der Ganzheit und der Gestalt ermöglicht Seienden ein Ent-fernen im Mitsein, welches sie durch andere Ent-fernungsarten erreichen können wegen ihrer das Ent-fernen erschwerdenden Positionen auf anderen Dimensionen des zwischenmenschlichen Raumes. Häufig tritt ontisch in Erscheinung, daß Seiende eine wirkliche, "eigentliche" Hingabe an das Überpersönliche aufweisen, ohne jedoch ihr Ent-fernen im Mitsein anders zu erreichen.

KAPITEL 7

DAS "ERLEBNIS DER EIGENEN UNMÖGLICHKEIT"

Im letzten Kapitel besprachen wir das Weltbild und stellten es als erfaßte Beziehungsstrukturen im zwischenmenschlichen Raum dar. Das Weltbild des Seienden entstammt der Sorge um das Seinkönnen, nämlich das Ent-fernen im Mitsein zu vollbringen. Der Kern des Weltbildes ist die Daseinsdimension "Isolierung vs. Verbundenheit", welche wir eingehend schilderten (s. Kap. "Die ontologische Dimension des zwischenmenschlichen Raumes: Isolierung vs. Verbundenheit"). Wir verwiesen auch schon auf den Unterschied zwischen der "je-meinigen ontologischen Nähe" und der "je-meinigen ontischen Nähe" (s. Kap. "Das Ent-fernen als MÖGLICHKEIT und KÖNNEN"). Dort definierten wir das "Erlebnis der eigenen Unmöglichkeit" als die Diskrepanz zwischen der im Mitsein als MÖGLICH erfaßten Nähe und der Nähe, welche der Seiende als die für IHN zu erreichende versteht.

Das einem Menschen *unmöglich Erscheinende* kann nur innerhalb seines Repertoirs der von ihm erfaßten Möglichkeiten entstehen; denn Nicht-erfaßtes ist nicht in seiner Realität miteinbegriffen und kann somit gar nicht in seinen Erlebniskreis miteinbezogen sein. Das als un-möglich Erlebte kann daher nur als das dem Möglichen Entgegengesetzte erlebt werden: Es muß zunächst als "vorhanden" erlebt werden, aber abhängig von einem Widerstand, der sich dem Möglichen entgegensetzt. Das Weltbild eines Seienden beinhaltet Ent-fernungsmöglich-

keiten, welche ihm selbst nicht offenstehen; diese sind seine Un-möglichkeiten. Die je-meinig erfaßten Beziehungsstrukturen im zwischenmenschlichen Raum, welche das Weltbild und das Ent-fernen ausmachen, stehen *nur* dem "Du", dem "Er" und dem "Sie" zur Verfügung - dem "Ich" jedoch *nicht*. Zum Ich-Erlebnis im ontologischen Selbst (s. Kap. "Das Ich-Erlebnis im ontologischen Selbst") gehören die Grenzen der je-meinigen und jeweiligen Möglichkeiten eines Seienden, das Entfernen zu vollbringen. Dieses jedem Seienden gegebene Erleben nennen wir das *"Erlebnis der EIGENEN Unmöglichkeit"*. Die erfaßten Beziehungen, welche dem "Du" - "Er" - "Sie" die Möglichkeit zum Ent-fernen geben, werden für "Ich"-im-Raume durch einen Widerstand zur Unmöglichkeit. Es ist dies die Unmöglichkeit für "Ich"-im-Raume, die Abgeschlossenheit zu überbrücken und im "Du"-"Er"-"Sie"-Raume miteingeschlossen zu sein.

Weil Dasein Mitsein ist und das Sein die Tendenz zur Nähe hat, ist es ein stetes Ent-fernen, ein Wirken vom Aus- und Abgeschlossensein zum Mit-ein-geschlossensein. Das hier Gesagte bedeutet, daß Sein den Seinscharakter der Ein-samkeit hat, immer schon fern im Mitsein ist, und aus diesem Seinscharakter heraus ist das Mitsein ent-fernend. Die Ent-fernungsarten, welche den zwischenmenschlichen Raum strukturieren und als Weltbild erfaßt sind, nichten die ontologische Einsamkeit.

Die nie zu überschreitende Je-meinigkeit des Seins ist das Aus- und Abgeschlossensein, welche wir hier als ontologische Ein-samkeit bezeichnen. Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist die Drohung der Verewigung der ontologischen Ein-samkeit eines Seienden. Nur durch das Ent-fernen kann er sie überwinden, indem er die je-meinig erfaßten Möglichkeiten zum Ent-

fernen benutzt. Wir stellten das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" als die Unmöglichkeit dar, Beziehungsstrukturen im zwischenmenschlichen Raume zu schaffen, welche mitseiende Andere schaffen können. Warum sollte "Ich" im Raume nicht KÖNNEN, was als Möglichkeit erfaßt wurde?

Diese Frage wollen wir jetzt mit einem Rückgriff auf die ontologische Daseinsdimension des Wertvergleichens beantworten. Bei der Beschreibung dieser Dimension wiesen wir darauf hin, daß das Sein wertvergleichend ist. Dieses ist es aber im Sorgen um das Sein als Ent-fernen im Mitsein. Seiende sind sowohl bewertend wie auch bewertet. Als Bezug ist das zwischenmenschliche Sein ein Erleben des sich selbst Darbietens und als solches ein Bewertet-Werden wie auch ein andere Mitseiende, welche ihm dargeboten sind, Bewerten. Das Bewerten ist ein reziprok-simultanes und bedingt das Ent-fernen im zwischenmenschlichen Raume. Das Sich-aus-richten auf... ist, wie schon gesagt, ein Wählen und daher durch ein Wertsystem bestimmt. Dem Bestreben, zu ent-fernen, ist das Wertsystem und das Bewerten des mitseienden Anderen ein möglicher Widerstand. Da jedes Ent-fernen reziprok-simultan ist ist jeder Seiende im zwischenmenschlichen Raume vom Bewertetwerden des mitseienden Anderen abhängig. Durc diese Gegebenheit ergibt sich eine Situation, von der Sartre sagt: "Für mich bin ich nur als reine Verweisung auf Andere."[132] Und:

> "ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, jenes Ich, das ein Anderer erkennt."[133]

Weiterhin sagt Sartre:

> "Soweit ich raum-zeitliches Objekt der Welt bin, soweit ich Wesensstruktur einer raum-zeitlichen Situation in der Welt bin, biete

> ich mich den Beurteilungen Anderer dar ... angesehen werden heißt, sich als unbekanntes Objekt unerkennbarer Beurteilungen erfassen, insbesondere von Wert-Beurteilungen."[134]

Und weiter:

> "Soweit ich Gegenstand von Wertungen bin, die mich qualifizieren, ohne daß ich auf die Qualifikation Einfluß nehmen oder sie auch nur kennenlernen kann, bin ich in Knechtschaft." (ebda)

Und:

> "Unter dem Blick des Anderen *erlebe* ich mich wie erstarrt inmitten der Welt, wie in Gefahr, wie einen, dem nicht zu helfen ist. Aber ich *weiß* weder, *was für einer* ich bin, noch *welches* mein Platz in der Welt ist, noch welche Seite diese Welt, in der ich bin, dem Anderen zuwendet."[135]

Das Sein als Mitsein ist also ständig vom mitseienden Anderen gesehen und erlebt, bewertet zu sein, ohne jedoch die Werteinstufung vom mitseienden Anderen erkennen und erfassen zu können. Sartre erkannte nicht das Ent-fernen im Mitsein, und daher gibt er keinen treffenden Grund dafür an, daß, wie er sagt:

> "Also, dies ist die Hölle. Niemals hätte ich geglaubt ... Ihr entsinnt Euch: Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost ... Ach, ein Witz! Kein Rost erforderlich, *die Hölle, das sind die Anderen.*"[136]*

Wenn Dasein nicht Ent-fernen im Mitsein wäre, würden die "Hölle" nicht die Anderen sein. Jedoch schildert Sartre hier das im Dasein schon immer gegebene "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit", denn der Andere

---

* Vom Verf. hervorgehoben

ist stets und immer da. Er sagt:

> "... es ist auch eine konkrete und alltägliche Beziehung, die ich alle Augenblicke erfahre: Jeden Augenblick *sieht* der Andere *mich an*..."[137]

Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" und der eigenen Möglichkeit entstammen, wie gesagt, dem Bewerten und dem Bewertetsein, welche ontologische Gegebenheiten des Seins sind. Und daher, in Sartres Worten:

> "Wenn es einen Anderen gibt, wer er auch sei, wo er auch sei, auch wenn er auf mich nicht anders als durch das bloße Auftauchen seines Seins einwirkt - so habe ich eine Außenseite, bin ich ein Stück Natur; mein eigentlicher Sündenfall ist die Existenz des Anderen; die Scham ist - wie der Stolz - die Erfassung meiner selbst als Natur, wenn auch diese Natur mir entgeht und als solche unerkennbar ist."[138]

Durch die Scham und den Stolz als Befindlichkeit also ist die eigene Möglichkeit und die "Eigene Unmöglichkeit " erlebt. Das Schamgefühl, nach Sartre:

> "Welche Ergebnisse auch immer für sich allein durch gewissenhaft registrierte *Erfahrung* des Schamgefühls erhalten mag, in seiner Urstruktur ist das Schamgefühl ein Sichschämen *vor jemandem*."[139]

Das Erlebnis der Scham ist demnach das Erfassen, von jemand anderem so erfaßt zu werden, daß ein Ent-fernen "unmöglich" wird. Das ontologische Selbst als Bezug jedoch ist weder Subjekt noch Objekt allein, und jedes Schämen, in Sartres Worten:

> "realisiert also eine innige Beziehung meiner selbst zu mir: Durch das Schamgefühl habe ich einen Aspekt *meines* Seins entdeckt."[140]

Und weiter:

> "Andererseits werde ich durch das Sichtbarwerden Anderer in die Lage versezt, über mich selbst ein Urteil wie über einen Gegenstand zu fällen, denn wie ein Gegenstand erscheine ich Anderen."[141]

Und weiter unten:

> "... das Schamgefühl ist seiner Natur nach *Anerkenntnis*. Ich erkenne an, daß ich *bin*, wie Andere mich sehen..."[142]

Und weiter:

> "So ist das Schamgefühl ein Sichschämen *über sich* vor anderen diese beiden Strukturen sind untrennbar."[143]

Im Dasein erfährt Sein immer ein "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit". Jedoch liegt es in der Eigenheit der Seienden, ihre je-meinige und jeweilige "Unmöglichkeit" zu erleben.

Soweit "Ich" immer schon im Weltbild, im zwischenmenschlichen Raume, mitten im "Du" - "Er" - "Sie" erfaßt wird, gehört das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" zum Weltbild des Einzelnen. Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" verneint dem Sein seine Möglichkeiten zum Ent-wurf seiner Transzendenz, durch sie ist die Entfaltung des Ent-fernens zur Unmöglichkeit geworden.

Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist, wie schon oben gesagt, individuell verschieden in seinem Ausmaß und in seiner Art. *Nie* ist es ein konkretes oder ein technisches Problem, *nie* ist es aus der Gegenüberstellung mit einer konkreten Schwierigkeit erklärbar. So z.B. ist das Hindernis, von einem anderen Menschen anerkannt, beachtet und geliebt zu werden, nicht etwa

die geographische Ferne, und wenn sie noch so weit ist, zwischen mir (oder besser "Ich") und dem Anderen, sondern die Unmöglichkeit liegt in der Beziehungsqualität, der "Ich" sich nicht gewachsen fühlt.

Mit anderen Worten, mein Platz in der Welt ist ein solcher, daß ICH qualitativ nicht ein Ent-fernen zu diesem bestimmten Andern als möglich sieht. Das Gefühl der Eigenen Unmöglichkeit, wie auch andererseits das Erfassen seiner Möglichkeiten, erlebt der Seiende als seine eigene, fast leibliche Beschaffenheit. Keine technischen und außer-eigenen Mittel können das Un-Mögliche zu Möglichkeiten machen. Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist die Begrenzung des Entwurfes, so oder so in der Welt zu sein und zu handeln.

Das Phänomen der eigenen Unmöglichkeit ist die "Angst".

Die totale Begrenzung des Entwurfes zum Sein ist gleichbedeutend mit einem absoluten Nicht-Seinkönnen. Heidegger sagt:

> "Die Angst ist nicht nur Angst vor ..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um ...* . Worum die Angst sich abängstet, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins. Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen. Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst."144)

Und ebenda weiter:

> "Die 'Welt' vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer."145)

Insofern ist *die eigene Unmöglichkeit der Untergang.*

Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit", welches wir jetzt speziell im Mitsein beleuchten und hier als die Un-Möglichkeit des Ent-fernens im Mitsein verstanden ist, ist die *Angst*, welche Heidegger folgendermaßen charakterisiert:

> "Daher 'sieht' die Angst auch nicht ein bestimmtes 'Hier' und 'Dort', aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Daß das Bedrohliche *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese 'weiß nicht', was es ist, davor sie sich ängstet. 'Nirgends' aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit der Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon 'da' - und doch nirgends..."146)

Das Räumliche im In-Sein ist aber das Mitsein, d.h. der zwischenmenschliche Raum. Es ist also die das Sein bedrohende Un-Möglichkeit, zu ent-fernen und im Raume des Ich - Du - Er - Sie ein Nähern zu vollbringen. Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist diffus und unspezifisch. Es ist als ein unbearbeitetes Rohmaterial des Daseinsgefühls zu verstehen, hat als solches keine Struktur und ist auf nichts im Besonderen ausgerichtet. Die Angst, das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist, in Heideggers Worten, "nirgends"; deshalb macht es das ontische Erleben zu einem dinglichen, konkret Faßbaren.

Da ist nicht erst ein konkreter Mangel, eine sichtbare Minderwertigkeit, wie sie z.B. von Alfred Adler beschrieben wurde (Organ-Minderwertigkeit, Minderwertigkeits-Komplex), noch weniger ist da ein konkreter Konflikt, etwa ein Ich-Über-Ich-Konflikt im Freudschen Sinne (ödipaler Konflikt), sondern umgekehrt: das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" führt das Sein erst zum Suchen einer konkreten Verankerung des eigenen Fehlens. Aus dem ontologisch gegebenen Gefühl der eigenen Unmöglichkeit heraus sucht der Mensch aus den Normen und Idealen in der ontischen Situation sein naheliegendes Verfehlen, Handeln oder Verfehltsein (z.B. seine Erscheinung), um es dann durch die konkrete Verkörperung seiner eigenen Un-Möglichkeit dinglich und konkret zu gestalten.*) Die dem Dasein eigene Neigung zur Konkretisierung und Verkörperung des "Erlebnisses der Eigenen Unmöglichkeit" zeigt sich besonders in der Verschiedenheit der psychologischen Lehren und Systeme.

Die psychologischen Lehren und Systeme, welche dem ontologischen Unterbau entfremdet sind, sind zuallererst als persönliche, ontische Perspektiven zu verstehen. Sie reflektieren das je kulturell gegebene Alltagsbewußtsein. Daher spiegeln sie als ontische Daseinsweisen das persönliche Leben dieses oder jenes Einzelnen wider. Die Verschiedenheit dieser Lehren zeigt sich darin, wenn A. Adler die Konkretisierung des "Erlebnisses der Eigenen Unmöglichkeit" in Organminderwertigkeit, Minderwertigkeitskomplex und im Nichterlangen des Erstrebten findet, S. Freud es im Ich-Über-Ich-Konflikt sieht (Ödipuskonflikt) und C. Rogers seine empirischen Forschungen über gelun-

---

*) Zum Problem des Konkretisierens vgl. E. Strauss, Geschehnis und Erlebnis, Springer-Verlag Berlin/ Heidelberg, bes. Kap. I, Die repräsentative Funktion.

gene und nicht gelungene Gesprächstherapien so anlegt, daß er die Diskrepanz zwischen dem Selbstgefühl und dem Ideal-Selbstgefühl in konkreten dinglichen Situationen festzustellen sucht. Dies sind Beispiele für die Verschiedenheit der Art und Weise der konkretisierenden Verkörperung, die sich Seiende suchen, um dadurch das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit", das dem Dasein von vornherein schon immer innewohnt, greifbar zu machen.

Das Verkörpern des Unfaßbaren, das Konkretisieren des Unsichtbaren, die Verdinglichung des "Erlebnisses der Eigenen Unmöglichkeit", zu dem Seiendes sich nicht ausrichtend und nicht handelnd beziehen kann, tritt in besonderer Weise in der Freudschen Konflikt- und der Adlerschen Organ-Minderwertigkeitstheorie in Erscheinung. Nicht nur ihre Verschiedenheit spricht hierfür, sondern auch, daß die Allgemeinheit sie so willig als gültige Lehren aufgenommen hat.

Die konkretisierende Verkörperung des "Erlebnisses der Eigenen Unmöglichkeit" vollbrachten sowohl Freud als auch Adler durch ein Sich-orientieren und Sichhalten an ein ganz persönliches Verfehltfühlen, das heißt, dem Mißlingen "ihrer" im "Man" verankerten Normen und Werte nachzukommen. Adler schreibt über sich selbst:

> "Eine meiner frühesten Erinnerungen ist die, daß ich auf einer Bank sitze und wegen meiner Rachitis in einem Verband bin. Mein gesunder, älterer Bruder sitzt mir gegenüber. Er konnte rennen, springen und sich mühelos umherbewegen, während für mich alle Bewegung eine schwere Anstrengung war."

Und später:

> "Ich blieb nicht gerne zu Hause, vielleicht weil ich mit meiner Mutter nicht auf bestem Fuße stand; aber zweifelsohne auch

> deswegen, weil ich ständig glänzen wollte, im Laufen, Rennen und Springen."

Adler, welcher in seiner Theorie des Minderwertigkeitskomplexes auch die Geburtsreihe der Kinder besonders betonte, schreibt:

> "Ich war drei Jahre alt, als mein jüngerer Bruder geboren wurde. Ehe er geboren war, wurde ich zweifellos wegen meiner Kränklichkeit mit der größten Sorgfalt behandelt. Ich bin sicher, daß ich mit sehr viel weniger Aufmerksamkeit zufrieden sein mußte, nachdem mein jüngerer Bruder geboren war ..." 147)

Adler schreibt über das Erlebnis seiner eigenen, persönlichen Organminderwertigkeit, nämlich eine Rachitis und einen Stimmritzenkrampf.

Auf ähnliche Weise ergeben sich sogenannte *"allgemeine wissenschaftliche Erkenntnisse"* bezüglich des Ursprunges des "Erlebnisses der Eigenen Unmöglichkeit" aus Freuds ganz persönlichen Erlebnissen des eigenen Verfehlens. Er schreibt:

> "Ganz ehrlich mit sich sein ist eine gute Übung. Ein einziger Gedanke von *allgemeinem Wert**) ist mir aufgegangen. Ich habe die Verliebtheit in die Mutter und die Eifersucht gegen den Vater auch bei mir gefunden und *halte sie jetzt für ein allgemeines Ereignis* früher Kindheit, wenn auch nicht immer so frühe wie bei den hysterisch gemachten Kindern." 148)

Freud und Adler lehren einen grundsätzlich verschiedenen kausalen Zusammenhang, welcher das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" bzw. die Angst erklären soll. Das für uns Relevante ist die Tatsache der *grundsätzlichen Verschiedenheit* dieser Erklärungen

---

*) Vom Verfasser hervorgehoben.

und *nicht* die jeweilige Theorie selbst. Als Erklärungen finden sie im Alltagsbewußtsein einen dankbaren Anklang, der bis zu einem allgemeinen Einverständnis, so oder so, in die Öffentlichkeit gedrungen ist und in ihr weiterlebt. Freuds Lehre oder die ganz andere Adlers leben deshalb in laienhaftem und professionellem Denken weiter, weil Dasein eben schon von vornherein das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" verkörpern, verdinglichen und konkretisieren muß. Dieses spricht sich in dem aus, was den Erfindern dieser Lehren geschehen ist, und genauso in dem, was dem Alltagsbewußtsein geschieht, wenn es diese Lehren aufnimmt.

Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist ja, wie schon gesagt, die Erwartung des Nicht-Existieren-Könnens. Wir sagten, es ist die Voraussicht des Versinkens. Es ist das, was der Mensch unter dem Begriff der A n g s t zusammenfaßt. Da diese Angst eine solche um das Dasein ist, und zwar Angst vor dem Nicht-Ent-fernen-können im Mitsein, ist sie ontisch dann da, wenn ein konkretes Handeln das Ent-fernen im Mitsein in Frage stellt. Das ist entweder ein "Verstoß" im Erscheinen vor dem Anderen oder aber ein 'Sündigsein". Beides sind "Verstöße gegen die im "Man" verankerten und das "Man" zusammenhaltenden Wertsetzungen, nämlich das Ideale und das Normative.

Das Verstoßen gegen das wertsetzende Normative und Ideale ist das "Sündigen". In diesem Sinne ist das "Gesündigt-haben"*) oder das innerlich vorbestimmte "Sündigen-wollen" (Freud) der Grund für die Angst.

---

*) Auch das mangelhafte körperliche Beschaffensein ist als "Sünde im weitesten Sinne" aufgefaßt, manchmal sogar explizit als Strafe Gottes oder als körperlicher Ausdruck des "Schlechten".

Das ontisch konkretisierende, verkörpernde Sichten der Angst läßt dann die Beschaffenheit der Angst so erscheinen, als ob sie nach dem Sündigen im Seienden entstünde oder nach dem Sündigenwollen. Das Schuldigsein ist demnach der Ursprung der Angst. Jedoch ist das Sein als Schuldigsein ontologisch *schon vor* der Sünde fundiert. Heidegger sagt:

> *"Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: Diese wird erst möglich 'auf Grund' eines ursprünglichen Schuldigseins."* 149)

Und weiter:

> "Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*" (ebda).

Und:

> *"Das Dasein ist als solches schuldig,* wenn anders die formale existenziale Bestimmung der Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit zurecht besteht." 150)

Und:

> "Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern ist im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann. Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das 'moralisch' Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen." 151)

Und weiter:

> "Aber welche Erfahrung spricht für dieses ursprüngliche Schuldigsein des Daseins? Man vergesse jedoch die Gegenfrage nicht: 'ist' Schuld nur 'da', wenn ein Schuldbewußtsein wach wird, oder bekundet sich

> darin, daß die Schuld 'schläft', nicht gerade das ursprüngliche Schuldigsein?" 152)

Es ist vor allem Kierkegaard, welcher das Problem des Vorranges der A n g s t vor der S ü n d e behandelt. Er schreibt:

> "Die Angst hat übrigens hier wieder die gleiche Zweideutigkeit wie immer. An diesem Punkte kann ein Maximum zum Vorschein kommen, welches jenem Vorhergehenden entspricht, daß das Individuum aus Angst vor der Sünde die Sünde hervorbringt, nämlich dies, daß das Individuum in Angst, nicht davor schuldig zu werden, sondern davor für schuldig zu gelten, schuldig wird." 153)

Und ebenda:

> "Angst ist der psychologische Zustand, welcher der Sünde vorausgeht, ihr so nahe wie möglich kommt, so ängstigend wie nur möglich, ohne jedoch die Sünde zu erklären, die erst im qualitativen Sprunge hervorbricht." 154)

Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit", das Erlebnis, welches Angst vor dem Nicht-Seinkönnen erst macht, weil das Ent-fernen im Mitsein nicht zu vollbringen ist, ist also noch *vor* der Schuld und *vor* der Sünde. Heidegger gibt zu diesem Problem folgende Erklärung:

> *"Das Gewissen-haben-wollen ist vielmehr die ursprünglichste existenzielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens.* Rufverstehend läßt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln.* Nur so kann es verantwortlich *sein.* Jedes Handeln aber ist faktisch notwendig 'gewissenlos', nicht nur weil es faktische moralische Verschuldung nicht vermeidet, sondern weil es auf dem nichtigen Grunde seines nichtigen Entwerfens je schon im Mitsein mit Anderen an ihnen schuldig geworden ist. So wird das Gewissen-haben-wollen zur Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existenzielle Möglichkeit besteht, 'gut' zu *sein.*" 155)

Heideggers "Gewissen-haben-wollen" und die existenzielle Möglichkeit, "'gut' zu s e i n ", ist aber nichts anderes, als das Ent-fernen im Mitsein vollbringen zu können. Das Sich-nähern, um aus der Ab-Geschlossenheit in die Ein-Geschlossenheit zu dringen und im Raume des Du - Er - Sie eingebettet zu sein, heißt ausdrücklich "gut-zu-sein". Erst das, was Welt ist, nämlich das Erleben des Selbst a l s Ich - Du - Er - Sie - Raum, läßt, in Heideggers Worten, "das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*", und genau dies ist das "Gewissen-haben-wollen" und das Gut-sein, denn in diesem Ich - Du - Er - Sie - Raume ist das Handeln ja ein stetes zwischenmenschliches Entfernen. Das Un-Möglich-Sein ist die Erfahrung, im Raume des Du - Er - Sie vom Anderen als ein "unmöglicher Mensch" erfaßt und erlebt zu werden. Im allerweitesten Sinne ist das "Nicht-gut-sein" ein "unmöglicher Mensch sein".
"Ich" im Du - Er - Sie - Raume ist schon immer bewertet: Mitsein ist vergleichend und bewertend.
Weil Sein immer schon ein Irgendetwas-für-den-Anderen-sein ist, ist es bewertend und vergleichend, bewertet und verglichen. Es erlebt sich selbst auf einer Skala der Wertung von der Positivität bis hin zur Negativität. Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist das Erlebnis, vom mitseienden Anderen in negativer Bewertung erfaßt und erlebt zu sein.
Dabei ist wiederum daran zu erinnern, daß eben der Andere immer schon das ist, was vom Ich-Sein nicht zu trennen ist.

Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist namentlich unsagbar. Es ist einerseits unsagbar, weil es konkret nicht zu fassen ist, andererseits aber auch seiner zerschmetternden Drohung wegen, einfach nicht sein zu können. Dies ist die Angst, und in ihr liegt

schon die Scham, die Schande, die Schuld und das Erleben einer absoluten Wehrlosigkeit. Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit", welches als Sorge um das Sein die Angst hervorbringt, ist dem Alltagsbewußtsein aus dem Traumleben her bekannt. Der Alpdruck im Traume reflektiert das im Wachsein gepeitschte Dasein, gejagt von der Angst, nicht sein zu können *wegen* der eigenen Unmöglichkeit. Und wiederum, ganz wie der Sonnenuntergang*) kein Symbol des Abschiedes ist, sondern die konkrete, rein sinnlich-primäre Erfahrung des Scheidens, wird auch das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" im Traume in konkreter, handlungsartiger, sinnlicher und faktischer Weise erlebt, ebenso, wie solches dem primären Bewußtsein zugänglich wird. Immer geschieht irgendetwas als primäres, sinnliches Erlebnis im Traume, das Scham, Schande, Abgestoßensein oder Gejagtsein, Verfolgt- oder Entblößtsein, Erniedrigt- oder Gerichtetsein situativ erleben läßt.

Auch in Literatur, Malerei und Musik erlebt sich der Mensch wieder, ganz wie im Traume, auf konkreter, sinnlicher, situationstreuer und direkt empfundener Ebene. Es ist dies weder Deutung noch Symbol, denn kein Denkprozeß erwirkt dieses direkt-sinnliche In-der-Situation-sein. Es ist der Schmerz und die unerträgliche Angst vor dem Nicht-Sein-Können, welche in nicht zum Symbol transformierter Weise immer ein Bewußtsein von Etwas sind. Die Emotion, sagt Sartre, "ist die Orientierung in der Welt". Es ist das, was Heidegger unter dem Begriff S t i m m u n g versteht. Aus der Literatur sei hier ein Beispiel angeführt, welches in seiner Un-Heimlichkeit und Kraft als Erlebnis der eigenen Un-Möglichkeit einzigartig ist.

---

*) Vgl. "Menschsein ist Mit-Sein", Teil II, Kap. 1 samt Anhang des Kapitels.

In F. Kafkas Erzählung "Die Verwandlung"[156] findet sich Gregor Samsa eines Morgens in ein gräßliches Insekt verwandelt. Er ist damit das geworden, was er eigentlich "immer schon" vorher war. Nach der Verwandlung ist es lediglich sichtbar geworden, und mit ihr ereignete sich das "schon immer Erwartete". Das Erwartete aber war das Werden des im Mitsein Nicht-ein-geschlossen-seins. Samsa erwartete, das Ent-fernen nicht vollbringen zu können, denn jetzt, deutlich sichtbar ist er ein ekelerregendes, niedriges, kriechendes, ganz und gar überflüssiges Ungeziefer. Als solches bringt "es" nicht nur Schande in seiner schleimigen, kriechenden, nutzlosen Weise, zu sein, über sich selbst, sondern auch über alle Anderen, zu denen "es" gehört.

Die Zugehörigkeit eines solchen un-möglichen Geschöpfes zu anderen Mitseienden erschwert sogar ihnen das Ent-fernen zu weiteren Anderen. Gregor Samsa ist in seiner Käfergestalt für diejenigen, die mit ihm in Berührung kommen, nicht nur unverständlich und abstoßend, sondern die, die ihn berühren, werden selbst allein schon durch die Berührung mit ihm "unmöglich" für die weiteren Anderen. Der ontologische Grund für Kafkas Konfiguration des "Erlebnisses der Eigenen Unmöglichkeit" in der "Verwandlung" wird an anderer Stelle in einem Dialog erklärt, der sich in seiner Erzählung "Die Strafkolonie" findet:

> "Der Reisende hatte Verschiedenes fragen wollen, fragte aber im Anblick des Mannes nur: *'Kennt er sein Urteil?' 'Nein'*, sagte der Offizier und wollte gleich in seinen Erklärungen fortfahren, aber der Reisende unterbrach ihn: *'Er kennt sein eigenes Urteil nicht?' 'Nein"*, sagte der Offizier wieder, stockte dann einen Augenblick, als verlange er vom Reisenden eine nähere Begründung seiner Frage, und sagte dann: *'Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.'* Der Reisende wollte

> schon verstummen, da fühlte er, wie der Verurteilte seinen Blick auf ihn richtete; er schien zu fragen, ob er den geschilderten Vorgang billigen könne. Darum beugte sich der Reisende, der sich bereits zurückgelehnt hatte, wieder vor und fragte noch: *'Aber daß er überhaupt verurteilt wurde, das weiß er doch?'* *'Auch nicht'*, sagte der Offizier und lächelte den Reisenden an, als erwarte er nun von ihm noch einige sonderbare Eröffnungen. *'Nein'*, sagte der Reisende und strich sich über die Stirn hin, *'dann weiß also der Mann auch jetzt noch nicht, wie seine Verteidigung aufgenommen wurde?' 'Er hat keine Gelegenheit gehabt, sich zu verteidigen'*, sagte der Offizier und sah abseits, als rede er zu sich selbst und wolle den Reisenden durch Erzählung dieser ihm selbstverständlichen Dinge nicht beschämen. 'Er muß doch Gelegenheit gehabt haben, sich zu verteidigen', sagte der Reisende und stand vom Sessel auf. ... 'Die Sache verhält sich folgendermaßen: Ich bin hier in der Strafkolonie zum Richter bestellt. Trotz meiner Jugend. Denn ich stand auch dem früheren Kommandanten in allen Strafsachen zur Seite und kenne auch den Apparat am besten. Der Grundsatz, nach dem ich entscheide, ist: *Die Schuld ist immer zweifellos.*" 157)*)

Im "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" kennt D a s e i n sein eigenes Urteil nicht. Dasein erfährt sein eigenes Urteil nur am eigenen Leibe, es kann es nicht denken, es kann es nicht verstehen. Die eigene Un-Möglichkeit ist schuldig-sein, aber dies schon längst *vor jeder* ontisch konkreten Schuld. Dasein hat keine Gelegenheit, sich zu verteidigen, denn so, wie es ist, IST es.

Die Schuld ist immer zweifellos, denn sie ist ja an nichts zu messen, an nichts, woran ein tatsächlicher Vorgang als Anhaltspunkt zu erfassen ist. Als ange-

---

*) Hervorhebungen vom Verfasser.

klagt erlebt sich das Sein, weil es nicht so ist, wie es zu sein hätte, um das Ent-fernen im Mitsein zu erreichen, denn sein Sosein ist in seiner Welt als negativ bewertet. Es wird schuldig gesprochen, ein "unmöglicher Mensch" zu sein. Das Urteil jedoch lautet, in ewiger Ab-Geschlossenheit zu verbleiben, ausgeschlossen zu sein als vereinzeltes "Ich" im Du - Er - Sie - Raume. In seiner alleräußersten Konsequenz bedeutet dieses Urteil das Nichten und Vernichten der Existenz, denn diese ist als solche schon ent-fernend. Dieses, und dieses allein, ist die Angst des Menschen. - Manchmal findet er seine Rettung gerade im Tode.

Das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ist aber kein statisches Erlebnis. Die Ausmaße meiner erlebten eigenen Möglichkeiten und Un-Möglichkeiten verringern oder vergrößern sich je nach meinem Entwurf, je nach dem Gestalten meiner Situationen, ganz so, wie ich mir mein eigenes Dasein und meinen eigenen Lebensweg erschaffe. Aus der psychologischen Terminologie heraus nennen wir das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit" ein "präkognitives" Erlebnis. Es ist nämlich schon ein *ontologisch fundiertes Verstehen*, auch dann, wenn es ein Mißverstehen ist. Immer bleibt es ein Teil des Weltbildes, denn "Ich" ist ja immer schon In-der-Welt, im Ich - Du - Er - Sie - Raume erlebt und erfaßt.

KAPITEL 8

DAS PERSONALE DASEINSERLEBNIS ALS ONTOLOGISCHES SELBST

Das DA im Dasein drückt phänomenologisch das Erleben, in-der-Welt-zu-sein, aus. Gleichzeitig aber drückt es auch aus, "Welt" zu sein, in welche es selbst geworfen ist und vor welcher es steht. Das Erleben des Da ist Befindlichkeit und Verstehen, denn es ist immer gestimmt und dabei ausgerichtet auf... . Heidegger sagt:

> "Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der *Befindlichkeit* und im *Verstehen*; ...".158)

Das Sein DA, als ein Erleben der Welt, und dieses gerade in der Befindlichkeit und im Ausgerichtetsein, ist weder gedacht noch gewollt, es ist schlicht und einfach nur *erlebt*. Befindlichkeit und Ausgerichtetsein sind Bezug, welche als Reflexion des Erlebten dem ontologischen Selbst ein Ich-Erlebnis ermöglichen. Wie wir im Kapitel "Das Ich-Erlebnis im ontologischen Selbst" schon sagten, ist das Ich-Erlebnis die reflektierte Reflexion von der prä-reflektiv erfahrenen Befindlichkeit und Ausrichtung. Weil Sein aber Mitsein ist und räumlich, ist das Erlebnis des Da im Sein ein Ausgerichtetsein auf das sich räumlich gestaltende Mitsein. Die Beständigkeit des Da als auf das Mitsein verweisend beschreibt Sartre folgendermaßen:

> "Es wäre vielleicht nicht unmöglich, ein von jedem Für-Andere freies Für-sich zu begreifen, das bestünde, ohne die Möglichkeit, ein Objekt zu sein, auch nur zu ver-

> muten. Aber dieses Für-sich wäre eben kein 'Mensch'."[159]

Das Daseinserlebnis als ontologisches Selbst ist im Menschlichen immer ein Mitmenschliches. Das Da, erlebt als ein Vor-etwas-gestellt-sein, meint im Menschlichen das Vor-andere-Menschen-gestellt-sein. Als Bezug ist das ein Für-andere-sein, und Sartre sagt:

> "Das Für-Andere-Sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen Realität, und ich erfasse es samt seiner faktischen Notwendigkeit beim kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache. Wohin ich auch gehe, was ich auch tue, ich verändere damit nur meine Entfernungen zum Objekt-Anderen, bediene mich nur der Straßen, die zu Anderen führen. Mich entfernen, mich nähern, jenes besondere Anderer-Objekt entdecken, das ist nichts anderes, als empirische Variationen über das Grundthema meines Für-Andere-Seins gestalten. Der Andere ist mir überall als das gegenwärtig, durch das ich Objekt werde."[160]

Sartre benutzt hier die Begriffe Objekt und Subjekt im Sinne des zwischenmenschlichen Betrachtens und des Betrachtetwerdens, des Bewertens und des Bewertetwerdens.

Das Da im Erlebnis des Seins als Verstehen und Ausgerichtet-sein auf... ist die je-meinige Wirklichkeit des erfaßten zwischenmenschlichen Raumes und seiner Beziehungsstrukturen. Das Da des Daseins ist ein In-Mitten dieser Beziehungsstrukturen, Bezug zu sein, um durch das Ent-fernen sein zu können. In der je-meinigen Wirklichkeit des erfaßten zwischenmenschlichen Raumes ist das Daseinserlebnis als ontologisches Selbst jedoch dadurch bedingt, daß es reziprok-simultan aus dem Bezug zu mitseienden Anderen

entsteht. Das Daseinserlebnis kann nur durch den reziprok-simultanen Bezug mit und zu anderen hervorgebracht werden. Damit ist nicht gesagt, daß ein sich allein befindender Mensch kein Daseinserlebnis hat (s. Kap. "Menschsein ist Mitsein"). Die mitseienden Anderen sind auch in ihrer Abwesenheit innerweltlich im Sein, und so ist es auch vor diese gestellt, wenn sie abwesend sind.

Das Sein als Mitsein erlebt, daß mitseiende Andere es erleben und daß mitseiende Andere erleben, daß es selbst sie erlebt. Mit anderen Worten, ich fühle, daß ich erlebt werde und daß andere fühlen, daß ich sie erlebe. Dieses ist das grundlegende Daseinserlebnis des ontologischen Selbst, und es ist nicht immer ein reflektiertes Bewußtsein. In den frühesten Stadien des menschlichen Lebens ist es ein unreflektiertes Erleben. Weil Sein Mitsein ist und Ent-fernen, und dieses das Seinkönnen bedeutet, ist das Daseinserlebnis nicht nur das Erfaßthaben, von mitseienden Anderen erlebt zu sein, und das Erleben, daß der Andere erfaßt hat, daß ich ihn erlebe, sondern das Daseinserlebnis beinhaltet auch die Befindlichkeit des reziprok-simultan menschlichen Sich-erlebens. Mit anderen Worten, ich erlebe nicht nur, daß ich vom Anderen erlebt werde, sondern ich erlebe auch, *wie* ich vom Anderen erlebt werde und *wie* der Andere erlebt, daß ich ihn erlebe. Das Daseinserlebnis des ontologischen Selbst ist sein Weltbild, nämlich die Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes und sein eigener Platz in diesem Raum. Daß ein Seiender von anderen Mitseienden erlebt wird, und *wie* ein Seiender erlebt, daß andere Mitseiende ihn innerhalb der von ihm erfaßten und verstandenen Beziehungsstrukturen im Raume erleben, bestimmt seinen Platz in seiner je-eigenen Welt. Die Sorge um das Dasein, das Ent-fernen im Mitsein zu

vollbringen, richtet den Blick des ontologischen Selbst als Daseinserlebnis auf seinen Platz im zwischenmenschlichen Raume. Die Sorge um das Dasein fragt stets: Welche Ferne ist schon im Ent-fernen genichtet? und: Welche Nähe ist im zwischenmenschlichen Sein erreicht?

Das ontologische Selbst ist das Erlebnis des Daseins, des in-die-Welt-gestellt-seins als Befindlichkeit, Verständnis und Sorge, das Ent-fernen zu vollbringen. Es enthält das Erlebnis der eigenen Unmöglichkeit und sieht sich an einem jeweiligen Platz im zwischenmenschlichen Raume.

KAPITEL 9

RÜCKBLICK AUF DIE THEORIE DES ONTOLOGISCHEN SELBST UND IHRE IMPLIKATIONEN FÜR DIE PSYCHOLOGIE

Der Begriff des ontologischen Selbst entsteht aus der ontologisch-daseinsanalytischen Interpretation des Seins. Mit der Setzung dieses Begriffes ist hier versucht worden, Gegebenheiten des Seins so zu ordnen, daß sie als Gesamtheit eine Grundlage bilden, auf welcher ein psychologisches Verständnis des individuellen Lebensweges möglich wird. Mit der Anführung der Dimensionen zur Strukturierung des zwischenmenschlichen Raumes ist nicht der Anspruch gestellt, diese Dimensionen als einzige dahinstellen zu wollen; es mag sich erweisen, daß andere und noch mehr Dimensionen das Erfassen des zwischenmenschlichen Raumes strukturieren. Der Begriff des Weltbildes baut sich auf Heideggers Existenzial des Verstehens auf.

Das ontologische Selbst ist weder Objekt noch Subjekt, sondern Bezug. Es "hat" keine Funktionen, sondern es IST, was es "macht". Als Welt ist es weder draußen noch drinnen, es ist ek-sistent als In-der-Welt-sein und als Mitsein. Weil es nur als Bezug ist, kann es nur reziprok-simultan mit Anderen sein, allein hat es kein Sein. Das ontologische Selbst ist ein Erfassen der Welt, welches Sein als Befindlichkeit erfährt. Im Erfassen entwirft es sich zum Entfernen im Mitsein, von der Sorge um das Dasein bestimmt, ist es im Raume durch Befindlichkeit orientiert und erfaßt seine Möglichkeiten, zu sein, auf die es sich entwirft.

So, wie das Sein ein stetes Werden ist, so ist auch das ontologische Selbst nie statisch, sondern immer werdend. Es WIRD durch seinen Entwurf, sein eigenes Handeln und das wieder neu Erfassen der Situationen, die es selbst geschaffen hat. Das ontologische Selbst konstituiert sich durch diesen sich immer wiederholenden, spiralförmigen Verlauf: Aus dem Erfassen ergibt sich ein Weltbild, - aus welchem der Entwurf - und das zwischenmenschliche Handeln entstehen, - und aus diesem wiederum sowie aus den von dem Weltbild her erwarteten Beziehungsstrukturen entsteht eine simultan-reziprok geschaffene zwischenmenschliche Situation, aus welcher das Weltbild sich bildet, welches wiederum den Entwurf zu neuem zwischenmenschlichen Handeln bestimmt; spiralförmig wiederholt sich der Kreis von Situation zu Situation. Eine Situation definieren wir als das selektive Erfassen der Gegebenheiten und die Art ihrer Benutzung. Die Fragestellung nach einem Anfang und einem ursprünglichen Entstehen erübrigt sich, weil dieser Vorgang steten Werdens mit dem Leben beginnt und mit dem Tode endet.

Das ontologische Selbst hat sein Sein nur im reziprok-simultanen Begegnen mit mitseienden Anderen. Es hat keine statischen, vorgegebenen Eigenschaften, sondern erschafft sich selbst durch den oben beschriebenen Weg seines Werdens.
Der Begriff des ontologischen Selbst hat Implikationen für die Psychologie, die Theorien der Persönlichkeit, den Begriff der "Psychopathologie", des Normalen und Anomalen und für die Psychotherapie. Der nie endende Verlauf des Werdens des ontologischen Selbst, durch das Sein sich selbst erschaffend, ist zeitlich als Lebensgeschichte immer und in jedem Moment Gegenwart, welche Vergangenheit und Zukunft vereinigt.

Ein lebensgeschichtliches Faktum aus der Vergangenheit führt zum Verständnis des Lebensweges nur inso-

oder die Abneigung ist. In der Daseinsdimension der Lust und des Schmerzes ist das Sein immer nur erlebt und nicht verstanden.

Für die Psychologie und die psychotherapeutischen Systeme ergibt sich aus der Erkenntnis eines ontologischen Selbst die Konsequenz, daß Interpretationen, "Bewußt-Machen", nicht den Effekt haben können, den Lebensweg eines Seienden zu verändern. Das Ändern der Daseinsarten und -weisen ereignet sich durch ein zwischenmenschlich ent-fernendes Begegnis; dieses ermöglicht nun eine neue Art des In-der-Welt-seins. Hier liegt der Grund dafür, daß divergierende psychologische Schulen und Systeme, ungeachtet der Gegensätzlichkeit ihrer ontischen Erklärungen und Interpretationen, Erfolge aufweisen können. Es scheint, daß in der Psychotherapie weder die ontischen Theorien für menschliches Handeln noch die von ihnen angestrebten Versuche ihrer "Bewußtmachung" die Änderung der Daseinsweisen erwirken. Jedoch schaffen Aussprache und intensives Eingehen auf einen Menschen den Rahmen und die formalen Bedingungen für ein ent-fernendes zwischenmenschliches Begegnis. Diese ermöglichen manchmal eine zwischenmenschliche Berührung und ein Ent-fernen im Mitsein je nach der Berührungsfläche, welche reziprok-simultan in dieser Situation Psychotherapeuten und Klienten einander bieten. Es ist deswegen nicht verwunderlich, daß, wie im ersten Teil dieser Abhandlung gezeigt wurde, psychotherapeutische Erfolge erzielt werden können, ohne daß die betreffenden Therapeuten von irgendeiner ontischen Erklärungstheorie menschlichen Handelns und Daseins geleitet werden. Der entscheidende Faktor für Erfolge der dort geschilderten therapeutischen Unternehmungen lag nach unserem Ermessen in der zwischenmenschlichen Begegnung, im Ent-fernen, welches den "Behandelten" ein Seinkönnen ermöglichte.

Im ersten Teil berichteten wir über Forschungsarbeiten von Eysenck, der eine spontane Heilung von "nicht behandelten" Klienten untersuchte. Wir nehmen an, daß diese von Eysenck genannten Klienten ihre Heilung dadurch erfuhren, daß sie Gelegenheit hatten, im tagtäglichen Leben zwischenmenschliche Begegnisse zu gestalten, welche ihnen ein Ent-fernen ermöglichten.

Während das Problem der Angst in den psychologischen Theorien, besonders denen der Psychoanalyse, auf einen ontogenetischen, prädeterminierten Konflikt zurückgeführt wurde (z.B. der Ödipuskomplex), sieht die Theorie des ontologischen Selbst die Angst als die Sorge, nicht sein zu können, weil das Ent-fernen im Mitsein nicht vollbracht werden kann. Wir nannten die Angst in unserer Abhandlung das "Erlebnis der Eigenen Unmöglichkeit". Für die Psychotherapie ist das Verständnis der Angst als Seinscharakter des Daseins eine grundlegende Notwendigkeit, weil ein großer Teil des menschlichen Handelns, welches als "psychopathologisch" eingestuft wird, von der Psychologie als durch die Angst bestimmt erfaßt wird.

Die Daseinsdimensionen zur Erfassung des zwischenmenschlichen Raumes, welche in dieser Abhandlung geschildert worden sind, ergaben sich aus den *Selbstdarstellungen* von Menschen unterschiedlichster Daseinsweisen, darunter solche, welche als "normal" und solche, welche als "pathologisch" klassifiziert wurden. Es waren unter ihnen Menschen, welche sich mit akuten Lebensproblemen auseinandersetzten, wie Ehe, Erziehung und Berufswahl. Andere litten unter akuten, symptomatisch deutlichen Neurosen und Psychosen. Andere waren lange Zeit in Strafanstalten. Wieder andere hatten sexuelle Schwierigkeiten, darunter auch sogenannte "Perversionen", von denen ein Teil sich schon strafbar gemacht hatte.

In den Selbstdarstellungen lag die Mitteilung der ihnen eigenen Sicht und Beurteilung ihrer Situationen in der Vergangenheit und Gegenwart, aus welchen sich die Dimensionen ihres Weltbildes abhoben und abzeichneten.

Ungeachtet der Lebensschwierigkeiten im Einzelnen, die diese Menschen aufwiesen, formen sich die Daseinsarten und -weisen je nach der Kombination ihrer Standorte auf den Skalen der Daseinsdimensionen und auf der Skala der "Eigenen Unmöglichkeit". Diese Kombinationen umfassen die Daseinsweisen, welche in der traditionellen Kategorisierung von "normal" bis "psychotisch" reichen.

Die Daseinsweisen der "Normalen" mit ihren Ehe- oder Erziehungsproblemen entstammen ihren Weltbildern nicht mehr und nicht weniger, als die Daseinsweisen der Kriminellen, Neurotiker, Perversen und Psychotiker ihren Weltbildern. Es war die Konstellation des Weltbildes dieser Menschen, die ihren Entwurf zum Sein bestimmte und das "Normale" wie das "Pathologische" hervorbrachte.

Der Begriff des ontologischen Selbst führte uns in dieser Abhandlung zum Verständnis des Weltbildes und seiner Struktur. Hierin sehen wir den Ansatz zur weiteren psychologischen Forschung, nämlich der Verifikation der Daseinsdimensionen und ihrer Inhalte.

weit, als es gegenwärtig das Weltbild und den Entwurf beeinflußt. Ein in der Vergangenheit liegendes Geschehnis als sogenannte "objektive" Gegebenheit des Seins ist von vornherein ausgeschlossen, denn jede Gegebenheit wird erst zu einer Daseinssituation durch den Platz, den sie im Bedeutungszusammenhang des Weltbildes einnimmt. Dieses ist der Fall zur Zeit des Geschehens und nach ihm, weil sich durch das Werden des Weltbildes kontinuierliche Veränderungen der Bedeutungsgesamtheiten ergeben. So ist Geschichtlichkeit des Daseins sein In-der-Welt-sein, weil es als Weltbild und Entwurf auch die von ihm geschaffene Situation ist. Zum psychologischen Verständnis des Menschen und besonders für die Psychotherapie ergibt sich ein dementsprechendes Verständnis geschichtlicher Ereignisse und ihre Bewertung.

Weil das ontologische Selbst keine prädeterminierte, von der Natur vorgegebene Struktur aufweist, weil es als Bezug kein Einzelsubjekt ist und immer über sich hinaus das Verhältnismoment einer Begegnung, kann der Mensch psychologisch auch nie so erfaßt werden, als ob in seiner Lebensgeschichte Gegebenheiten gewesen wären, welche den Aufbau einer prädeterminierten Struktur unterbrochen oder vereitelt haben. Aus der Darstellung des ontologischen Selbst erweist sich, daß das Handeln als Daseinsarten und -weisen zu verstehen ist und daß außer durch die statistische Norm ihrer Erscheinungen Begriffe einer Normalität oder Anomalität diesen Daseinsformen nicht gerecht werden.

So lassen sich auch Daseinsweisen, wie sie aus dem ontologischen Selbst entstammen, nicht als "krank" oder "gesund" bezeichnen, sondern sie sind immer ein "Sosein" oder ein "Anderssein". Die Kriterien der sogenannten "Normalität" können nur rein quantitativ, zahlenmäßig nach der Erscheinungsfrequenz er-

hoben werden. Das Weltbild eines Menschen kann aufgrund unserer Definition des ontologischen Selbst Daseinsarten und -weisen bestimmen, welche sowohl zu sogenannten normalen wie auch zu sogenannten pathologischen Erscheinungsformen führen. Die Definition erlaubt keine Differenzierung zwischen einem grundsätzlich verschiedenen kausalen Zusammenhang, welcher das "Psychopathologische" hervorbringt und einem anderen kausalen Zusammenhang, welcher das "Normale" bestimmt.

Das ontologische Selbst ist weder "bewußt", noch ist es in einem "Unterbewußtsein". Es ist, wie im letzten Kapitel besonders hervorgehoben wurde, das Erleben des Daseins selbst als Befindlichkeit und Erfassen des In-der-Welt-seins. Als solches ist es primär nicht mehr als der gestimmte Bezug, welcher eben durch seine Befindlichkeit orientiert und ausgerichtet ist. Das ontologische Selbst ist nicht reduzierbar und bietet deshalb keinen Hintergrund, von dem sich Gestimmtheit und Bezug abheben können. Daher ist es nicht das Denken, das reflektierte Bewußtsein und das intellektuelle Verstehen (das "cogito"), welches das Wählen des Handelns bestimmt, sondern die Gestimmtheit des Seins. Das Denken über die Seinsart eines Seienden, ein intellektuelles Verstehen der Daseinsweisen, wird so immer nur möglich in bezug auf das Sein eines Anderen, das Sein eines Seienden selbst kann ihm aber nie durch ein intellektuelles Denken und Verstehen zugänglich werden. So ist die Begründung einer Liebe, einer Abneigung und jeglicher gefühlsmäßigen Bevorzugung sowie deren Gegenteil letztlich und allerletztlich für den Seienden selbst nie erklärlich. Jede Frage "Warum?" führt zu einer Antwort "Weil ...", und jedes "Weil ..." führt dann wieder zu einem weiteren "Warum?" ..., dessen Antwort schließlich nur das Erlebte, Gestimmte und Unbegründete, die Bevorzugung

LITERATURVERZEICHNIS
(Teil I)

1) Heidegger, M. - Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972, S. 46

2) ders. - a.a.O., S. 49

3) Bochenski, J.M. - Europäische Philosophie der Gegenwart, A. Francke Verlag, Bern, 1951, S. 168 f.

4) Heidegger, M. - a.a.O., S. 44

5) ders. - a.a.O., S. 125

6) ders. - a.a.O., vgl. S. 118 (auch 68, 70, 71, 117, 118)

7) ders. - a.a.O., S. 105

8) Scheler, M. - Wesen und Form der Sympathie, 1948

9) Heidegger, M. - a.a.O., S. 321, vgl. S. 323

10) ders. - a.a.O., S. 116

11) ders. - vgl. a.a.O., S. 114

12) Sartre, J.-P. - Das Sein und das Nichts, Rowohlt-Verlag, Hamburg, 1962, Teil III, Kap. 2, "Der Leib"

13) Plessner, H. - Lachen und Weinen, V. Arnhem, Slaterus, 1941, S. 6

14) Wolff, W. - Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung. Psychologische Forschung, Bd. VII, 1932, S. 251-328

15) Marcel, G. - Journal metaphysique, 1927, 5. Ausgabe, Galimard, Paris, 1935, S. 124

16) Gebsattel, V.E. v. - Allgemeine und medizinische Anthropologie des Geschlechtslebens, in: H. Giese (Hrsg.): Die Sexualität des Menschen, Stuttgart, 1955, S. 4

17) Sartre, J.-P. - a.a.O., Teil III, Kap. 3. "Die konkreten Verbindungen mit Anderen"

18) ders. - a.a.O., Kapitel 3, III, S. 547

19) Husserl, E. - 2. Buch "Ideen" 1950

20) Dilthey, W. - Gesammelte Werke, Bd. 7, S. 228, 246, 256, 258, 199, 238, 239, 205 und weiter 259, 191, 209, 132 und 208

21) Feuerbach, L. - Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Ausgabe 1846: II, S. 186; X, S. 165; II, S. 165; II, S. 393, GRS 41, 59, 61, 62, 63

22) Theunissen, S.M. - Philos., Betr. 71, 319 ("Bubers negative Ontologie des Zwischen und der Andere." Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, 1965

23) Löwith, K. - Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Drei-Masken-Verlag, München, 1928, vgl. S. 48, S. 56

24) ders. - a.a.O., S. 62

25) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 115

26) James, W. - Principles of Psychology, Holt, New York, 1890, Kapitel 10

27) Hall, C.S. and Lindzey, G. - Theory of Personality, John Wiley, New York, 1957, S. 468

28) Allport, G.W. - Becoming: Basic Considerations For a Psychology of Personality, Yale University Press, New Haven, 1955

29) Jung, C.G. - Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke, Bd. 12, Freiburg/Br., 1966-72

30) Cattell, R.B. - The Scientific Analysis of Personality, Baltimore, 1965

31) Goldstein, K. - Human Nature in the Light of Psychopathology, Havard University Press, Cambridge, 1940

32) Maslow, A.H. - Motivation and Personality, New York, Harper, 1954

33) Rogers, C.R. - Client-centered Therapy; its Current Practice, Implications and Theory, Houghton, Boston 1951, S. 487

34) ders. - a.a.O., S. 498

35) ders. - a.a.O., S. 501

36) James, W. - The Principles of Psychology, 2 Bde, Smith: New York, 1890 (1962), S. 294-295

37) Snygg, C., and Combs, A.W. - Individual Behaviour, Harper, New York 1959, S. 58

38) dies. - a.a.O., S. 15

39) Stephenson, W. - The Study of Behaviour, University of Chicago Press, Chicago, 1953, S. 491-496

40) Mahrer, A.R. (Ed.) - The Goals of Psychotherapy, Appleton-Century-Crofts, Meredith Publishing Company, New York, 1967

41) Hall, C.S., and Lindzey, G. - Theories of Personality, John Wiley & Sons, New York, 1957, Kapitel 4, S. 114-156

42) Mahrer, A.R. - a.a.O., S. 251 und 267 ff.

43) Jung, C.G. - Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 91

44) Goldstein, K. - The Organism, American Book Company, New York, 1939

45) Fromm, E. - Escape From Freedom, New York, 1941
- The Sane Society, Greenwich, 1953

46) Horney, K. - Neurosis and Human Growth, Morton, New York, 1950

47) Gendlin, E.T. - Experiental Psychotherapy, in: Corsini, R. (Ed.): Current Psychotherapy, Itasca, 1973, S. 317-352

48) Sullivan, H.S. - Conceptions of Modern Psychiatry, Washington D. C., 1947

49) Wyss, D. - Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Vandenhoek und Ruprecht, 1977, Kap. "Das Problem des Konformismus", S. 226

50) Eysenck, H.J. - The Effects of Psychotherapy: An Evaluation, Journal of Consulting Psychology 16, 1952: 319-324

50a) ders. - The Effects of Psychotherapy, in: Eysenck, H.J. (Ed.): Handbook of Abnormal Psychology, Basic Books, New York, 1961 b, S. 697-725

51) Levitt, E.E. - Psychotherapy with Children: A further Evaluation, Behavior Research and Therapy 1, 1963, S. 45-51

52) Stevenson, I. - Processes of "Spontanism". Recovering from the Psychoneurosis. American Journal of Psychiatry 117, 1961: 1057-1064

53) Cross, H.J. - The Outcome of Psychotherapy: A Selected Analysis of Research Findings. Journal of Consulting Psychology 28, 1964: 413-417

54) Colby, K.M. - Psychotherapeutic Processes, in: Farnsworth, P., McNemar, O. and McNemar, Q. (Eds.): Annual Review of Psychology. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews, 1964 b, S. 347-370

55) Truax, C.B., and Carkhuff, R.R. - Toward Effective Counseling and Psychotherapy: Training and Practice. Aldine, Chicago, 1967

56) Strupp, H.H. - Some Empirical and Conceptual Bases for Coordinated Research in Psychotherapy: A Critical Review of Issues, Trends and Evidence. International Journal of Psychiatry 7, 1969, 18-90

57) Luborsky, L. - "Comparative Studies of Psychotherapies: Is It True That 'Everybody has Won and All Must Have Prices'?" Presented at 3rd Annual Meeting Soc. Psychother. Res. Nashville, June 16, 1972. Unpublished

58) Meltzoff J., and Kornreich, M. - Research in Psychotherapy. Atherton: New York, 1970

59) Truax, C.B., and Mitchell, K.M. - Research on Certain Therapist Interpersonal Skills in Relation to Process and Outcome, in: Bergin, A.E. and Garfield, S.L. (Eds.): Handbook of Psychotherapy and Behaviour Change: An Empirical Analysis, Wiley, New York, 1971, S. 299-344

60) Heine, R. (Ed.) - The Student Physician as Psychotherapist. The University of Chicago Press, Chicago, 1962

61) Uhlenhuth, E.H., and Duncan, D.B. - Subjective Change with Medical Student Therapists: Course of Relief in Psychoneurotic Outpatients. Archives of General Psychiatry XVIII (April, 1968), S. 428-438

Yeager, W., Sowder, W.T., and Hardy, A.V. - The Mental Healthworker: A New Public Health Professional. American Journal of Public Health LII, No 9 (1962), S. 1625-1630

62) Beck, J.C., Kantor, D., and Gelineua, V.A. - "Follow-up Study of Chronic Psychotic Patients 'Treated' by College Case-Aide-Volunteers", in: American Journal of Psychiatry, CXX (1963), S. 269, 271.

63) Poser, E.G. - The Effect of Therapist's Training on Group Therapeutic Outcome, Journal of Consulting Psychology, XXX, No 4 (1966), S. 283-289

64) Rioch, M.J. - "Pilot Projects in Training Mental Health Councelors", in: E.L. Cowen, E.A. Gardner, M. Zax, eds., Emergent Approaches to Mental Health Problems, New York, Appleton-Century-Crofts (1967); siehe auch M.J. Rioch, "Changing Concepts in the Training of Therapists", in: Journal of Consulting Psychology, XXX, No 4, 1966, S. 290-292

65) Fiedler, F.E. - "A Comparison of Therapeutic Relationships in Psychoanalytic, Non-Directive and Adlerian Therapy", in: Journal of Consulting Psychology, XIV, 1950, S. 304-309

66) Wyss, D. - Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen. Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1977

67) Freud, S. - Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke

68) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 59

LITERATURVERZEICHNIS
(Teil II)

69) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 107 f.

70) Löwith, K. - Das Individuum ..., S. 52

71) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 120

72) ders. - a.a.O., S. 118

73) ders. - a.a.O., S. 119

74) ders. - a.a.O., S. 119

75) ders. - a.a.O., S. 119 f.

76) ders. - a.a.O., S. 118

77) Kretschmer, E. - Medizinische Psychologie, 3. Aufl., S. 95

78) Heidegger, M. - Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Frankfurt 1979, S. 228

79) ders. - a.a.O., S. 221

80) ders. - a.a.O., S. 221

81) ders. - a.a.O., S. 215

82) ders. - a.a.O., S. 214

83) ders. - a.a.O., S. 213

84) ders. - a.a.O., S. 325

85) ders. - a.a.O., S. 325

86) ders. - a.a.O., S. 217

87) ders. - a.a.O., S. 272

88) ders. - a.a.O., S. 348

89) ders. - a.a.O., S. 349

90) ders. - a.a.O., S. 349

91) ders. - a.a.O., vgl. S. 348-355

92) ders. - a.a.O., S. 353

93) ders. - Sein und Zeit, S. 322

94) ders. - a.a.O., S. 318

95) ders. - a.a.O., S. 318

96) ders. - Prolegomena, S. 352

97) Sartre, J. P. - Die Transzendenz des Ego, Drei Essays, Hamburg 1964, S. 15

98) ders. - a.a.O., S. 14

99) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 321

100) ders. - a.a.O., S. 318

101) ders. - a.a.O., S. 322

102) Sartre, J.P. - a.a.O., S. 16 f.

103) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 107

104) ders. - a.a.O., S. 106

105) ders. - a.a.O., S. 105

106) ders. - Prolegomena, S. 310

107) ders. - a.a.O., S. 310

108) ders. - a.a.O., S. 311

109) ders. - Sein und Zeit, S. 104

110) Löwith, K. - a.a.O., S. 54

111) ders. - a.a.O., S. 109

112) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 183

113) ders. - a.a.O., S. 145

114) ders. - a.a.O., S. 143

115) ders. - a.a.O., S. 144

116) ders. - a.a.O., S. 120 f.

117) ders. - a.a.O., S. 146

118) ders. - a.a.O., S. 147

119) ders. - a.a.O., S. 119

120) ders. - a.a.O., S. 150

120a) ders. - a.a.O., S. 126

121) ders. - a.a.O., S. 341

122) ders. - a.a.O., S. 342

123) Bottenberg, E.H. - Emotionspsychologie, München 1972

123a) Tomkins, S.S., Izard, C.E. - (eds.), Affect, Cognition and Personality, New York, 1965

124) Osgood, C.E., Suci, G.J., Tannenbaum, D.H. - The Measurement of Meaning, Urbana, 1957

124a) Janke, W. und Debus, G. - Die Eigenschaftswörterliste, Göttingen, 1977

124b) Traxel, W. - Gefühl und Gefühlsausdruck, in: Meili, R. und Rohracher, H. (Hrsg.), Lehrbuch der experimentellen Psychologie, Bern, 1968 (2), S. 235-280

125) Löwith, K. - a.a.O., S. 42 f.

126) Sartre, J.P. - Das Sein und das Nichts, S. 613

127) ders. - a.a.O., S. 613

128) ders. - a.a.O., S. 612

129) ders. - a.a.O., S. 618 f.

130) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 68

131) ders. - a.a.O., S. 68

132) Sartre, J.P. - Das Sein und das Nichts, S. 347

133) ders. - a.a.O., S. 348

134) ders. - a.a.O., S. 355 f.

135) ders. - a.a.O., S. 357

136) ders. - Dramen. Bei geschlossenen Türen, Stuttgart, 1949, S. 97

137) ders. - Das Sein und das Nichts, S. 343

138) ders. - a.a.O., S. 350

139) ders. - a.a.O., S. 299

140) ders. - a.a.O., S. 299

141) ders. - a.a.O., S. 300

142) ders. - a.a.O., S. 300

143) ders. - a.a.O., S. 300 f.

144) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 187

145) ders. - a.a.O., S. 187

146) ders. - a.a.O., S. 186

147) Byles - zit. nach B., Individual Psychology Bulletin, How I Choose My Carreer, 1-2, 1947

148) Freud, S. - Aus den Anfängen der Psychoanalyse, S. 193 f.

149) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 284

150) ders. - a.a.O., S. 285

151) ders. - a.a.O., S. 286

152) ders. - a.a.O., S. 286

153) Kierkegaard, S. - Werk 1, Der Begriff Angst, Regensburg, 1965, S. 75

154) ders. - a.a.O., S. 94

155) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 288

156) Kafka, F. - Raabe, P. (Hrsg.): Sämtliche Erzählungen, Fischer 1970

157) ders. - a.a.O., S. 104

158) Heidegger, M. - Sein und Zeit, S. 133

159) Sartre, J.P. - Das Sein und das Nichts, S. 374

160) ders. - a.a.O., S. 370 f.

LEBENSLAUF

Geboren am 20. Mai 1924 in Berlin. Auswanderung aus Deutschland nach Paris 1933. Weitere Auswanderung aus Paris nach Palästina (Israel) 1936.
Kriegsdienst in der britischen Armee von 1942 bis 1946.
Kriegsdienst in der israelischen Armee von 1948 bis 1950.
Verheiratet, drei Kinder.

Bildungsgang:
Von 1929 bis 1941 Besuch der Volksschulen in Berlin und Paris; sowie der Landwirtschaftlichen Hochschule in Palästina.
Nach den Kriegsdienstzeiten in der britischen und israelischen Armee, 1950 bis 1953 Ausbildung an der "Fachschule für Sozialarbeit unter der Aufsicht der Universität Jerusalem".
Neben der Arbeit auf sozial-psychiatrischem Gebiet in staatlichen Psychiatrischen Krankenhäusern in Israel seit 1953, eine weitere Ausbildung 1955 bis 1957 in psychiatrischer Sozialarbeit an der oben genannten Fachschule.
1964 bis 1967 Studium der Psychologie und Soziologie an der Universität "Tel Aviv", Abschluß mit dem Titel B.A. und 1967 bis 1969 weiteres Studium der klinischen Psychologie an derselben Universität zum Titel M.A..
1978 bis 1979 Studium der Psychologie, anthropologische Richtung an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich mit dem Abschluß des Licentiatus Philosophiae.

Berufliche Laufbahn:

Vom Jahre 1953 diplomierter psychiatrischer Sozialarbeiter in den Regierungskrankenhäusern für psychische Erkrankungen "Bat-Jam", "Neve-On" und "Beer-Jaakov", wo sich der Schwerpunkt meiner Tätigkeit auf die Psychologie, Individual- und Gruppenpsychotherapie verlegte. Von 1964 bis 1972 Leitung der psychotherapeutischen Lehrgruppen für das Senioren-Personal des Krankenhauses Beer-Jaakov und den Instituten ähnlicher Art im Distrikt. Teilnehmer waren Psychiater, Psychologen und psychiatrische Sozialarbeiter. Von 1965 bis 1968 Zentrierung der dem Krankenhaus angeschlossenen "Mental Health Clinic" in der benachbarten Stadt Ramle.

1970 Eröffnung meiner Privatpraxis für Beratung und Individual- und Gruppenpsychotherapie, jedoch weiter regelmäßige Betätigung als konsultierender Psychotherapeut für besonders schwierige Fälle im Psychiatrischen Regierungskrankenhaus und in der psychiatrischen Abteilung des Gefängnisdienstes.

Von 1971 bis 1978, neben der Privatpraxis und der Funktion als konsultierender Psychotherapeut, Lehrtätigkeit im Institut zur Ausbildung von Sozialarbeitern des israelischen Wohlfahrtsministeriums an höheren Kursen für Supervisoren in der Sozialarbeit auf den Gebieten der Psychopathologie, Einzel- und Gruppenbehandlung.

Seit Oktober 1979 Tätigkeit an der Philipps-Universität, Marburg, als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Humanmedizin in der psychiatrischen Abteilung der Universitäts-Nervenklinik.